يشترط في الشكل الثاني بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه فيه بان تكون احديهما موجبة والاخرى
سالبة لانهما لو كانتا سالبتين او موجبتين لم يلزم الانتاج فانك تقول لا شيء من الانسان بفرس ولا
شيء من الحمار بفرس فالحق السلب ولو قلت ولا شيء من الناطق بفرس كان الحق الايجاب وتقول كل
انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت وكل فرس حيوان كان الحق السلب
فلابد اذن من الاختلاف بين المقدمتين في الايجاب والسلب قال وكلية الكبرى اقول هذا هو الشرط الثاني
بحسب الكمية وهو كون كبراه كلية فانها لو كانت جزئية لم يحصل الجزم بالانتاج فانك تقول كل انسان
حيوان وليس كل جسم بحيوان والحق الايجاب ولو قلت وليس كل حجر بحيوان كان الحق السلب وتقول
لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس والحق الايجاب ولو قلت وبعض الصاهل فرس
كان الحق السلب فقد سقط من الستة عشر اثنا عشر هي السالبتان مثلها كلية وجزئية وذلك اربع
اضرب والموجبتان مثلها اربعة اخرى واربعة هي الجزئية الموجبة الكبرى مع السالبتين والسالبة
الجزئية الكبرى مع الموجبتين فضروبه الناتجة اربعة الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج
سالبة كلية مثاله كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء من ج آ بعكس الكبرى الثاني عكس ذلك مثاله
لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا والبيان بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة
الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض ج ب ولا شيء
من آ ب فليس بعض ج ا والبيان بعكس الكبرى الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا ليس كل ج ب وكل ا ب فليس كل ج ا والبيان بالخلف وهو ضم
نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافض الصغرى وهذا البيان آت في سائر الضروب

معارج الفهم في شرح النظم للعلامة الحلي ره
رسالة ايجاب الواجب
اللمعة الجلية في معرفة النية

قال وعدم استعمال الممكنة لا مع الضرورية ودوام احدى المقدمتين او كون الكبرى من القضايا
الست اقول هذان شرطان بحسب الجهة الاول عدم استعمال الممكنة لا مع الضرورية لانه يجوز
ثبوت الصفة للشيء دائما مع امكان سلبها عنه او سلبها دائما مع امكان ثبوتها له ولا يلزم من
ذلك سلب الشيء عن نفسه الثاني الامرين وهو اما كون احدى المقدمتين دائمة او كون الكبرى من القضايا
الست المنعكسة حالة السلب اعني الضرورية والدائمة والمشروطة والعرفيتين لانه لولا ذلك
لزم اختلاط احدى السبع الباقية من الثلاثة عشر بعضها ببعض او كون احدى السبع كبرى
وكون احدى الوصفيات لا الاربع صغرى وكلاهما عقيمان اما الاول فلان اخص اختلاطاته
هو الوقتيتان وهو عقيم فانه يصدق بالضرورة كل قمر منخسف وقت الحيلولة لا دائما و
بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب النتيجة السلبية واما الثاني فلان
اخص اختلاطاته هو المشروطة الخاصة الصغرى مع الوقتية الكبرى وهو عقيم فانه يصدق لا
شيء من المنخسف بمضيء بالضرورة ما دام منخسفا لا دائما وكل قمر مضيء بالضرورة وقت التربيع
مع كذب النتيجة السلبية فالمنتج اذن من الضروب ثمانية اختلاطات قال وفي الثالث ايجاب
الصغرى اقول يشترط في الشكل الثالث بحسب الكيف ايجاب صغراه فانها لو كانت سالبة لم
يحصل الانتاج فانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان ناطق مع ان الحق السلب ولو قلت
وكل انسان حيوان كان الحق الايجاب ولو قلت لا شيء من الانسان بحمار كان الحق السلب ولو قلت
لا شيء من الانسان بصاهل كان الحق الايجاب قال وفعليتها على قول اقول من اشترط
في الشكل الاول فعلية الصغرى اشترطه هنا فان الحكم بالاكبر انما هو على ما هو مطلقا اوسط

بالفعل

بالفعل والاصغر ليس باوسط بالفعل فلا يلزم التعدية ولا واما لم يشترطوا ذلك قال وكلية احديهما
اقول هذا هو الشرط بحسب الكمية وهو كون احدى المقدمتين كلية لانهما لو كانتا جزئيتين لم يحصل
الالتقاء فلا يحصل النتيجة فانه يصدق بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق مع صدق النتيجة
الموجبة وبعض الحيوان انسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة الموجبة فالضروب المنتجة ستة الاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا ولا يلزم الكلية لانه يجوز
ان يكون الاوسط للاصغر نوعا وللاكبر فصلا كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق الثاني
من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا
الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ج ب
وكل ج ا فبعض ب ا والبيان في هذه الضروب بعكس الصغرى الرابع من موجبة كلية صغرى
وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ج ب وبعض ج ا فبعض ب ا والبيان
بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا والبيان
بعكس الصغرى السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا
كل ج ب وليس كل ج ا فليس بعض ب ا فالبيان بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى
لينتج ما ينافي الكبرى قال وفي الرابع اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كلية الصغرى
او اختلافهما فيه مع كلية احديهما اقول يشترط في الشكل الرابع بحسب الكمية والكيفية احد
الامرين وهو اما اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كون الصغرى كلية واختلافهما بالكيف

مع كليه احديهما لانه لولا احد هذين الامرين لزم احد الامور الستة وهي اما اتفاق مقدمتيه في الايجاب
مع جزئيتهما او مع كون الصغرى جزئيه او اتفاقهما في السلب مع كونهما جزئيتين او كليتين
او احديهما جزئيه والاخرى كليه او اختلافهما بالكيف مع كونهما جزئيتين وشي من هذه الستة غير
منتج اما الاول فلانه يصدق بعض الحيوان انسان وبعض الفرس حيوان مع كذب النتيجه
الموجبه ويصدق مع الصغرى وبعض الناطق حيوان مع كذب النتيجه السالبه واما الثاني
فلانه يصدق هذا المثال بعينه والكبرى كليه واما الثالث فلانه يصدق ليس كل حيوان بانسان
وليس كل حجر بحيوان مع كذب النتيجه الموجبه ولو قيل في الكبرى وليس كل جسم بحيوان لصدق الايجاب
واما الرابع فلانه يصدق لا شي من الانسان بفرس ولا شي من الصاهل بانسان مع كذب النتيجه
السالبه ولو قيل في الكبرى ولا شي من الحمار بانسان لكذب الايجاب واما الخامس فظاهر لان ذلك
لا ينعقد احدى المقدمتين جزئيه والاخرى كليه واما السادس فلانه يصدق بعض الحيوان
انسان وبعض الجسم ليس بحيوان مع كذب النتيجه السالبه ولو قيل في الكبرى وبعض الحجر ليس بحيوان
لكذب الايجاب ويصدق بعض الحيوان ليس بانسان وبعض الجسم حيوان مع كذب السلب ولو قيل
في الكبرى بعض الفرس حيوان لكذب الايجاب فالمنتج من الضروب ثمانيه اضرب الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبه جزئيه كقولنا كل ج ب وكل ا ج فبعض ب ا والبيان بعكس الترتيب ثم عكس النتيجه
الثاني من موجبتين والكبرى جزئيه كقولنا كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا والبيان كما
مر الثالث من كليتين والصغرى سالبه ينتج سالبه كليه كقولنا لا شي من ج ب وكل ا ج فلا شي
من ب ا والبيان كذلك الرابع عكس هذا والنتيجه سالبه جزئيه كل ج ب ولا شي من ا ج فليس

كل ب

كل ب ا والبيان بعكس المقدمتين الخامس من موجبه جزئيه صغرى وسالبه كليه كبرى ينتج
سالبه جزئيه كقولنا بعض ج ب ولا شي من ا ج فليس بعض ب ا والبيان بعكس المقدمتين
السادس من صغرى سالبه جزئيه وكبرى موجبه كليه ينتج سالبه جزئيه كقولنا بعض ب ليس
ج وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا ويشترط في هذا ان تكون الصغرى احدى الخاصتين والكبرى عرفيه
عامه والبيان بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الثاني السابع من صغرى موجبه كليه وكبرى
سالبه جزئيه ينتج سالبه جزئيه كقولنا كل ج ب وبعض ا ليس ج فبعض ب ليس ا ويشترط
فيه كون الكبرى احدى الخاصتين والصغرى فعليه والبيان بعكس الكبرى ليرجع الى الثالث
الثامن من صغرى سالبه كليه وكبرى موجبه جزئيه ينتج سالبه جزئيه كقولنا لا شي من ب ج
وبعض ا ب ينتج بعض ج ليس ا ويشترط فيه كون الصغرى احدى الخاصتين والكبرى
عرفيه عامه والبيان بتبديل احدى المقدمتين بالاخرى ليرجع الى الاول ثم عكس
النتيجه قال وفعليتهما اقول يشترط في الشكل الرابع بحسب الجهه امور ثلثة لكن
بعضها عام في سائر الضروب وبعضها خاص ببعض ضروبه فالذي هو عام فعليه المقدمتين
فان الممكنه لا يجوز استعمالها في هذا الشكل لانها اما ان تكون سالبه او موجبه والاول بط لما ياتي والثاني
ايضا بط لانها اما ان تقع صغرى او كبرى والثاني بط لامكان وجود النوعين المتباينين كج ود
ولج خاصه يمكن حصولها لد ولد خاصه يمكن حصولها لج فيصدق كلما صدق عليه خاصه ج فهو ج
بالضروره وكل د فله خاصه ج بالامكان مع كذب قولنا بعض ج د والاول بط لانه يصدق كلما
صدق عليه فصل د صدق عليه خاصه ج بالامكان وكلما صدق عليه د صدق عليه فصله بالضروره

مع كذب قولنا بعض ما صدق عليه خاصح فهو دقال وانعكاس السالبة فيه اقول هذا شرط
ثان مختص كما يكون احدى مقدمتيه سالبة وهي ثلثة اضرب لان الوقتية اخص السوالب وهي لا تنتج
مع الضرورية التي هي اخص البسائط فانه يصدق لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بالفعل
بالضرورة لا دائما وكل كوكب فهو قمر بالضرورة مع كذب السلب ولا تنتج مع المشروطة الخاصة
التي هي اخص المركبات لانها لو انتجت معها لانتجت مع المشروطة العامة ضرورة ان قيد اللا
دوام لا مدخل له في الانتاج لعدم انتاج السالبتين ولو انتجت مع المشروطة العامة لانتجت مع
الضرورية التي هي اخص منها وجوب استلزام الخاص جميع ما يلزم العام لكنها لا تنتج مع الضرورية
لما بينا فلا تنتج مع المشروطة الخاصة واذا لم تنتج الوقتية مع اخص البسائط ولا اخص المركبات
لم تنتج مع شيء من القضايا التي هي اعم منها واذا لم تنتج الوقتية مع القضايا لم تنتج احد من السبع التي
لا تنعكس من السوالب مع شيء من القضايا لان الوقتية اخص السبع اعني الوقتيين والوجوديتين
والممكنتين والمطلقة العامة ومتى لم تنتج الاخص لم تنتج الاعم لان لازم العام لازم الخاص ومن
ههنا تبين ان الممكنة السالبة لا يجوز استعمالها في هذا الشكل لانها لا تنعكس قال ودوام السالبة
الصغرى في الثالث وانعكاس كبراه اقول هذا هو الشرط الثالث في هذا الشكل وهو مختص
بالضرب الثالث منه اعني الذي صغراه سالبة كلية وكبراه موجبة كلية وشرطه احد الامرين وهو اما
دوام الصغرى او كون الكبرى من القضايا الست المنعكسة السوالب لانه لولا احد هذين الشرطين
لزم كون الصغرى احدى الاربع والكبرى احدى السبع وهو عقيم لان اخص اختلاطاته المشروطة
الخاصة مع الوقتية وهي لا تنتج فانه يصدق لا شيء من الضاحك بباك بالضرورة ما دام ضاحكا

ذي مجموم

لادائما

لا دائما وكل انسان ضاحك بالضرورة الوقتية مع كذب السلب واذا لم تنتج اخص الاختلاطات
لم تنتج الاعم وهذا هو الكلام المختصر في ضوابط الاشكال وشرائطها بحسب الكم والكيف والجهة واما
الاستقصاء في ذلك فقد ذكرناه في كتبنا المنطقية قال والثاني الاستقراء اقول اراد بالثاني
الاستدلال بالخاص على العام ويسمى استقراء لان المستقري يتتبع جزئيا جزئيا كما يتتبع القاضي
القرى قرية قرية وهو لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون بعض الجزئيات على خلاف ما استقرى فلا
يلزم ثبوت الحكم الكلي اللهم الا ان تكون الجزئيات باسرها منحصرة فيكون حينئذ مفيدا لليقين ويسمى هذا
بالقياس المقسم مثاله الحيوان اما ناطق او صامت وكل ناطق حساس وكل صامت حساس فكل
حيوان حساس واما الذي لا يستوفى فيه الجزئيات فمثاله الانسان والفرس والحمار والجمل والثور
تحرك مع المضغ فكها الاسفل فيكون كل حيوان كذلك وهو غير صحيح لان التمساح لا يحرك فكه الاسفل
عند المضغ بل الاعلى فقد بطل الاستقراء قال والثالث التمثيل ان كان العام والا فمن الاول ولا
تفيدان العلم اقول الثالث هو الاستدلال باحد المتساويين على الآخر وهو على قسمين
الاول ان يستدل بثبوت الحكم المساوي على المساوي لاجل معنى مشترك بينهما وهذا من قبيل
القياس كما نقول كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فالاستدلال ههنا بثبوت الضحك للناطق
يستلزم ثبوته للانسان الثاني انه يستدل بثبوت الحكم الجزئي على ثبوته الجزئي الآخر لاجل معنى
مشترك بينهما وهذا هو التمثيل وهو القياس في عرف الفقهاء ولا بد فيه من اركان اربعة الاصل والفرع
والحكم والعلة مثاله ان نقول السماء محدثة لان البيت محدث والجامع بينهما هو الشكل التشكيل
وهذا لا يفيد اليقين لان الحكم جاز ان لا يعلل فانه لو كان كل حكم معللا لزم التسلسل ولو سلم انه يعلل

لكن لم لا يجوز ان تكون العلة غير ما ذكر والسبر والتقسيم والدوران ضعيفان لاسيما ان النقض ولو سلم
ان العلة ما ذكر لكن يجوز ان يكون في الاصل شرط هو مفقود في الفرع او ان يكون في الفرع مانع قال
الباب الثاني في الحدوث لنا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين فهي حادثة اما الاول فلانه
اما حاصل في مكان واحد اكثر من زمان وهو الساكن او لا وهو المتحرك اقول هذه حجة الحدوث
وتقريرها ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وكل ما لم يخل عن الحوادث فهو محدث
وهذه الحجة تشتمل على اربع دعاوى الاولى ان هنا حركة وسكونا مغايرين للجسم الثانية انهما حادثان الثالثة
ان الاجسام لا تخلو منهما الرابعة ان كل ما لم يخل من الحوادث فهو محدث والمقدمة الاولى وهي قولنا الاجسام لا تخلو
عن الحركة والسكون الحادثين قد اشتملت على ثلث دعاو منها اما مغايرة الحركة والسكون للجسم فسياتي
بيانه واما ان الجسم لا يخلو منهما فلان كل جسم لا بد له من مكان فان كان لابثا فيه اكثر من زمان واحد فهو
الساكن والا فهو المتحرك لا يقال هذا الحصر مبني على وجود المكان وان الجسم حاصل فيه وهو ممنوع فان
المكان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول باطل لانه ان كان مفارقا استحال حلول
المقارن فيه وان كان مقارنا لزم التداخل وايضا يلزم الدور والتسلسل ضرورة افتقار كل
مقارن الى مكان والثاني باطل لان حلول الجسم في العرض غير معقول ولان العرض حال في الجسم فاستحال
حلول الجسم فيه والا لزم الدور ولان المتمكن ينتقل عن المكان ولا يعقل انتقال الجسم عن العرض سلمنا لكن
لا نم الحصر فان الجسم اول ما خلقه الله ليس بمتحرك ولا ساكن لانا نقول اما المكان فانه موجود
قوله اما ان يكون جوهرا او عرضا قلنا هو عرض وحلول الجسم فيه امر معقول فان ملاقاة
الجسم للجسم بالسطح الحاوي امر معقول وهو معنى الحلول في المكان هذا ان قلنا ان المكان هو السطح

وان قلنا انه البعد كان امرا تقريريا واما الحصر فانه لو لا فان الجسم الباقي لا يخلو عن احد هذين على ان هذا
النقض لا يضر المستدل لانه انما يسعى ليبين ان الاجسام محدثة فلا ينتقض بما ذكر بالجسم الحادث قال
واما بيان حدوثهما اما الحركة فلان كل فرد حادث فالمجموع كذلك لانها اما ان يوجد شيء منها ازلا فيكون
الحادث ازليا او لا فيكون الكل حادثا اقول هذا بيان الدعوى الثالثة وهي بيان حدوث الحركة
والسكون اما الحركة فيدل على حدوثها وجوه الاول ان كل فرد من افراد الحركات حادث فالمجموع كذلك
اما الاولى فظاهرة لان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير فلا تكون ازلية وايضا فهو حكم متفق عليه واما
الثانية فلانه اما ان يوجد في الازل شيء من هذه الحركات او لا فان كان الاول لزم ان يكون ذلك الفرد ازليا
وهو حادث هذا خلف وان كان الثاني لزم حدوث الكل وهو المط قال ولانها مسبوقة بالعدمات
وهي ازلية فان قارنها شيء منها لتساوى المسبوق والسابق والا فهي حادثة اقول هذا وجه ثان دال
على حدوث الحركة وتقريره ان نقول كل واحد من الحركات حادث لما مر فيكون مسبوقا بعدم لا اول له
مجموع الحركات كل واحد منها مسبوق بعدم لا بداية له فمجموع العدمات حاصل في الازل فلا يخلو اما
ان يوجد مع تلك العدمات شيء من الوجودات او لا والاول باطل لانه يلزم استواء السابق والمسبوق
في الوجود وهو ممتنع فان العدم سابق على وجود ذلك الفرد لا ازلي وكلاهما موجودان في الازل هف
وان لم يوجد في الازل مع العدمات شيء من الوجودات لزم حدوث مجموع الوجودات وهو المط
قال ولانها من زمان الطوفان جملة ومن زماننا اخرى فنطبق فان لم يتفاوتا تساوى الوجود
والعدم والا تناهت احدهما فتناهتا اقول هذا وجه ثالث على ان الحركة حادثة وتقريره انا ناخذ
مجموع الحركات من زمان الطوفان الى الازل جملة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى ونطبق احدى

الجملتين بالاخرى بان يحصل الجزء الاول من احدى الجملتين مقابلا للاول من الاخرى والثاني للثاني وهكذا
فان استمر امتدادهما كان وجود الجملة المركبة من الحركات الحاصلة من زماننا الى زمان الطوفان
وعدمها شبيها به واحدة وهو بط بالضرورة وان انقطعت الناقصة لزم تناهيها ويلزم من ذلك تناهي
الجملة الزائدة لانها انما زادت عليها بمقدار متناه وهو من زماننا الى زمان الطوفان وكل ما
زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه فالجملتان متناهيتان وهو المطلوب قال واما السكون
فلانه لو كان ازليا لما عدم فانه اما واجب او مستند اليه والتالي بط اتفاقا ولان مقولة الوضع
غير واجبة للبسائط والمركبات واما الثاني فظ اقول لما بين ابطال قدم الحركة شرع في
ابطال قدم السكون وتقريره ان نقول لو كان السكون ازليا لما عدم والتالي بط فالمقدم مثله
بيان الشرطية انه لو كان ازليا لكان اما واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته استحال
عدمه وان كان ممكنا لذاته فلابد له من علة مخلته اما واجبة الوجود او ممكنة الوجود فان
كانت واجبة الوجود استحال عدمها ويلزم من استحالة عدم العلة عدم المعلول وان كانت ممكنة
لانها لم يكن لها بد من علة والدور والتسلسل باطلان على ما ياتي فيلزم الانتهاء الى واجب الوجود
ويلزم من استحالة عدمه استحالة العدم معلوله فقد ظهر انه لو كان ازليا لما صح عدمه لا يقال لم لا يجوز
ان يكون المؤثر في السكون الازلي قادرا مختارا او اثر القادر يجوز عدمه مع بقائه لانا نقول الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر عن قادر لان القادر هو الذي يؤثر بواسطة الداعي ويستحيل
دعوة الداعي الى شيء موجود بل الى معدوم فكل اثر للمختار يجب ان يكون حادثا واما بطلان
التالي فظ اما اولا فلان الخصم يقول به واما ثانيا فان مقولة الوضع غير واجبة للبسايط

ولا للمركبات واعلم ان الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
وبسبب انتسابه الى الامور الخارجية عنه كالقيام والقعود والجسم البسيط اذا لاقى غيره
لا بد له من هذه المقولة بان يكون على يمينه او شماله او غير ذلك من الاوضاع ويكون ملاقيا له
بطرف من اطرافه وكل طرف من البسيط فانه مساو للطرف الاخر فيصح على ذلك البسيط ان يلاقي
ذلك الغير بالطرف الذي لا يلاقيه وانما يصح عليه ذلك اذا تحرك فكل جسم فانه يصح عليه الحركة فيكون
السكون ممكن الزوال واذا كانت البسايط كذلك فالمركبات ايضا كذلك لانها مركبة من البسايط
التي يجوز عليها الانتقال فقد ثبت ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادثين واما الثاني وهو
ان كل ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فضروري لا يقال لا يلزم من كون الشيء لا ينفك عن غيره ان يكون
هو ذلك الغير فان الجسم لا ينفك عن العرض ومع ذلك فليس هو بعرض لانا نقول الفرق حاصل
فان البديهة قاضية بان ما لا يسبق المحدث فانه يجب ان يكون محدثا ولا يلزم من ذلك
ان يكون ما لا ينفك عن العرض يجب ان يكون عرضا قال فان قلت امنع المغايرة والملازمة اقول
لما فرغ من الاستدلال اشار الى ما يعترض به المخالف وبدا بالمناقضة فقال قولكم الجسم لو
كان ازليا لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا يبتني على ان هناك حركة وسكونا مغايرين للجسم
ونحن نمنع المغايرة فلم لا يجوز ان يكون الجسم هو عين الحركة والسكون سلمنا ان الحركة والسكون مغايران
للجسم لكن نمنع الملازمة بين الجسم والحركة والسكون فانه يجوز ان يكون جسم غير متحرك ولا ساكن قال قوله
ان لم يوجد فرد الا كان حادثا تم لجواز حدوث كل فرد وعدم حدوث الكل او الكلي اقول هذا
ايراد على الوجه الاول من الوجوه الدالة على حدوث الحركة فان المستدل قال اولا ان لم يوجد

في الازل شيء من الحركات كانت حادثة ولا كان بعض افرادها قديما هف ولا اعتراض ان هذا ابطال
على حدوث كل فرد فرد والا يلزم من ذلك حدوث كل الافراد سلمنا حدوث كل الافراد لكن يمنع حدوث
الكلي من حيث هو كلي قال قوله مسبوقة بالعدمات قلنا هذا ابنا على وجود الازل وليس
وانما هو امر تقديري اقول هذا ايراد على الوجه الثاني وهو ان مجموع العدمات حاصل في
الازل فان وجد فيها شيء من الحركات تساوى السابق والمسبوق ولا اعتراض ان هذا مبني على
ان الازل شيء محقق يصح ان يكون ظرفا للعدمات والوجودات وليس كذلك وانما هو امر فرضي
وتقديري معناه تقديرا وقات لا نهاية لها او عدم المسبوقية بالغير قال قوله ان تفاوتت
تناهت قلنا ثم معلومات تع ومقدوراته وتضعيف الالف والالفين اقول هذا ايراد على الوجه
الثالث وهو برهان التطبيق وتقريره انا لا نم ان كل ما كان انقص من غيره يجب ان يكون متناهيا
فان معلومات الله تع اكثر من مقدوراته لان معلوماته يندرج تحتها الواجب والممكن والممتنع
واما المقدورات فليس الا الممكن ومع ذلك فالمعلومات والمقدورات غير متناهية وايضا
فانا اذا اضعفنا الالف مرارا لا نهاية لها والالفين مرارا لا نهاية لها حدث جملتان احدهما
ازيد من الاخرى مع عدم تناهيهما فلم لا يجوز ان تكون الجملتان للحادثة احدهما من زمان
الطوفان الى الازل والاخرى من زماننا الى الازل متفاوتتين وان كانتا غير متناهيتين
قال سلمنا لكن لا نم ثبوت السكون ولا نم امتناع عدم القديم لجواز توقفه على شرط
عدمي ازلي فيجوز زواله لزوال شرطه اقول لما فرغ من الاعتراض على حدوث الحركة شرع
في الاعتراض على حدوث السكون وقال لا نم ان السكون امر ثبوتي وتقرير هذا السؤال ان

المستدل لما قال لو كان السكون ازليا لما جاز عدمه اورد المعترض المنع ههنا ومنع من
استحالة عدم القديم مطلقا لان الازلي على قسمين عدمي وثبوتي فالازلي العدمي يجوز زواله
والا لما صح حدوث العالم فعلى هذا التقدير توجه اعتراض المعترض بانه يجوز ان يكون
السكون عدميا ويكون ازليا ولا يلزم من ذلك امتناع عدمه ثم بعد تسليم ان السكون امر
ثبوتي وجه الاعتراض من طريق آخر وقال سلمنا ان السكون ثبوتي ولكن لا نم ان القديم الثبوتي
مطلقا يمتنع عدمه وذلك لان القديم الثبوتي على قسمين مطلق ومشروط فالمطلق يمتنع عدمه
والمشروط على قسمين مشروط بشرط ثبوتي فهذا ايضا يمتنع عدمه ومشروط بشرط عدمي وهذا
يجوز عدمه لعدم شرطه العدمي الازلي فلم لا يجوز ان يكون السكون وان كان ثبوتيا مشروطا
بشرط عدمي ازلي فيجوز زوال الشرط فيجوز زوال السكون قال ويعارض بان العلة التامة
ان كانت قديمة فهو قديم ولا ترجح الممكن بذاته وان كانت حادثة تسلسل اقول لما فرغ من المناقضة
في المقدمات شرع في المعارضة للمطلوب وقد عارض ههنا بحجج شبهة الشبهة الاولى وهي اقواها
ان العلة التامة المستجمعة لجميع جهات المؤثرية لا يخ اما ان تكون قديمة او حادثة فان كان الاول
لزم قدم العالم لان عند وجود العلة التامة لو جاز عدم المعلول فلنفرض عدمه في وقت ووجوده
في آخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم اما ان يفتقر الى مرجح غير الاول
او لا فان كان الاول لم يكن المرجح المفروض اولا تاما وقد فرضناه تاما هف وان كان الثاني
لزم الترجيح بغير مرجح وهو مح وان كانت العلة التامة حادثة افتقرت الى علة اخرى وتلك
العلة اما قديمة فيلزم قدم الحادث او محدثة فيلزم التسلسل قال ولانه ممكن ازلا فواجب والا

لكان محالا وجوده ازلا اقول هذه هي الشبهة الثانية وتقريرها ان نقول العالم ممكن الوجود
في الازل واذا كان ممكن الوجود في الازل كان واجب الوجود في الازل اما المقدمة الاولى فلانه لو لم يكن
ممكن الوجود في الازل او ممتنع الوجود كان اما واجب الوجود في الازل او ممتنع الوجود في الازل
فان كان الاول لزم قدم العالم وان كان الثاني استحال وجود العالم فيما لا يزال لاستحالة انتقال
الشيء من الامتناع الى الامكان واما المقدمة الثانية فلانه لو كان العالم محدثا لاستحال وجوده
في الازل لان المحدث هو المسبوق بالغير والازلي هو الذي لا يسبقه غيره فالجمع بينهما مح فظهر انه
لو كان محدثا لاستحال وجوده في الازل ولو استحال وجوده في الازل لم يكن ممكن الوجود في الازل
وقد بينا انه ممكن الوجود في الازل هف قال ولانه لابد له من حامل اقول هذه هي الشبهة
الثالثة وتقريرها ان كل محدث فانه لابد وان يكون قبل حدوثه ممكن الوجود لما بينا فامكان
الوجود سابق على وجود الحادث ولا يجوز ان يكون امرا عدميا والا لما بقي فرق بين عدم الامكان
وبين امكان معدوم هف فهو معنى ثبوتي ولا يجوز ان يكون هو قدرة القادر عليه لانا نقول
انما كان القادر قادرا على الفعل لانه ممكن فلو كان الامكان هو نفس القدرة كان تعليلا للشيء
بنفسه فهو مغاير للقدرة وهو اما جوهر او عرض والاول باطل لان الامكان انما يعقل بين شيئين فهو من
الامور النسبية والجوهر ليس من الامور النسبية فالامكان ليس بجوهر فهو عرض لابد له من محل
ومحله ان كان محدثا لزم افتقار المحل الى محل اخر ويتسلسل فهو قديم وهو المادة ويلزم
من قدم المادة قدم الصورة لاستحالة انفكاكها عنها لانها لو انفكت عنها لكانت اما ذات
وضع او غير ذات وضع والثاني بط والا لكان عند حلول الصورة فيها ان لم تحصل في وضع

معين

معين كان الجسم خاليا عن الوضع هف وان حصلت في وضع معين لزم تخصيصها باحد
الاحياز المتساوية النسبة اليها من غير مخصص هف لا يقال تختص ببعض الاحياز لاجل
الصورة النوعية لانا نقول نسبة الصورة النوعية الى جزئيات ذلك الحيز واحدة فيلزم
المح وان كانت ذات وضع كانت نقطة او خطا او سطحا او جسما ولو كانت جسما لكانت
مقارنة للصورة والنقطة لا وجود لها بانفرادها والا لكان اذا وصل اليها طرفا خطين
ان لم تمنعهما عن الملاقاة لزم مداخلة طرفي الخطين للنقطة والنقطة مباينة للخطين
فطرفاهما متباينان لها هف وان منعتهما لزم انقسامها والخط والسطح لا وجود لهما
بانفرادهما لهذا بعينه واذا ثبت قدم المادة وانها يستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم
الصورة ايضا ويلزم من ذلك قدم الجسم قال ولانه بعد عدمه بعدية زمانية فلابد من
زمان فلابد من حركة فلابد من جسم اقول هذه هي الشبهة الرابعة وتقريرها ان العالم لو كان
محدثا لكان وجوده بعد عدمه بعدية زمانية لانك ستعلم ان اقسام التقدم خمسة احدها
التقدم بالزمان وخاصته انه الذي لا يمكن وجود المتقدم مع المتاخر وانما يكون ذلك بان يكون
المتقدم موجودا في زمان والمتاخر موجودا في زمان فزمان المتقدم متقدم على زمان
المتاخر فيكون التقدم والتاخر لاحقين للشيء بتوسط التقدم والتاخر اللاحقين للزمان
اذا تقرر هذا فنقول عدم العالم لو كان متقدما على وجوده بهذا النوع من التقدم لزم
وجود الزمان حال عدم العالم ولا يجوز ان يكون ذلك الزمان محدثا والا لكان عدمه سابقا
على وجوده بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذا استحال

حدوث ١٢ الزمان استحال حدوث الحركة لانك ستعلم ان الزمان مقدار الحركة فيستحيل وجوده بدونها
والحركة عرض يستحيل وجودها بدون الجسم ويلزم من ذلك قدم الجسم قال ولانه متاخر عن القدم
اما بمدة متناهية فيكون الكل حادثا او غير متناهية فالقدم لازم لما مر وايضا ستوقف على ما
لا يتناهى فلا يوجد اقول هذه هي الشبهة الخامسة وتقريرها ان العالم اما ان لا يكون متاخرا
عن البارى تع او يكون فان كان الاول لزم القدم او حدوث البارى وان كان الثانى فان كان
متاخرا بمدة متناهية لزم حدوث البارى لان المتقدم على المحدث بمدة متناهية يكون
لوجوده ابتدا فيكون محدثا وان كان بمدة غير متناهية لزم منه محذوران الاول قدم الزمان
والثانى توقف وجود العالم على انقضا مدة متاخرها عن الله غير متناهية وانقضا
ما لا نهاية له مح والموقوف على المح فيكون وجود العالم محالا قال والجواب المعارضة ثابتة
اذ لا يلزم من تصور الجسم تصورهما سلمنا لكن لا يضر اقول لما فرغ من الاعتراضات شرع
فى الجواب على الوجه المفصل فاجاب عن السوال الاول وهو منع المغايرة بين الجسم والحركة
والسكون بانه لا يلزم من تصور الجسم تصور الحركة ولا تصور السكون فيكون الجسم مغايرا لهما
بالضرورة ولين سلمنا عدم المغايرة لكن هذا المنع لا يضرنا لانا نقول بعد حدوث الحركة والسكون
فاذا كان الجسم هو نفس الحركة والسكون كان محدثا قطعا وهو المطلوب قال والملازمة ظاهرة
لما بيناه اقول هذا جواب عن منع الملازمة فان السائل سلم ان الجسم مغاير للحركة والسكون
ومنع ملازمة الجسم لاحدهما وهذا المنع فاسد فان الملازمة ظاهرة لان الجسم لا بد له من مكان
وهو لا يخ اما ان يكون لابثا فيه او منتقلا عنه والاول الساكن والثانى المتحرك وقد مضى ذكرهما

قال

قال قوله يجوز حدوث كل فرد ويمتنع حدوث الكل او الكلى قلنا محال فان الكل متقوم
بالاجزا والكلى معدوم التشخص اقول هذا جواب عن قوله لم لا يجوز ان يكون كل فرد فرد
حادثا والمجموع ليس بحادث اما الكلى وهو نوع الحركة من حيث هو هو ليس بحادث وتقرير الجواب انه
يلزم من حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى وحدوث الكلى النوعى اما الاول فلان الكل متقوم
بالاجزا ويستحيل وجود المركب بدون اجزائه فاذا كانت اجزاوه حادثة كان المركب منها وهو
الكل المجموعى متقوم بالضرورة حادثا واما الثانى فان الكلى النوعى يستحيل وجوده فى الخارج
من حيث هو هو بل لا بد له من تشخص فى الخارج يوجد فى ضمنه فاذا كان ذلك النوع ازليا وجب ان
يكون شخص منها ازليا وشخص ما يستحيل ان يكون ازليا فالنوع يستحيل ان يكون ازليا قال قوله الازلى امر
تقديرى قلنا مسلم لكنه يصح تقدير مقارنته غيره له اقول هذا جواب عن قوله الازل امر تقديرى
ليس له تحقق فى الخارج فيستحيل ان يكون العدمات مقارنة له وتقريره انا نقول مسلم ان
الازل امر تقديرى ولكنه يصح مقارنته غيره له تقديرا وذلك بان نقول لو كان ههنا ازمنة لا
تتناهى لكان العدم مصاحبا لها وح يتم الدليل قال قوله معلوماته تع زائدة قلنا تلك امور
فرضية معناه انه لا ينتهى الى حد الا وورائه شى اخر اقول هذا جواب عن النقض وهو قوله ان
التفاوت لا يستلزم التناهى فان معلومات الله تع ومقدوراته متفاوتة ومع ذلك فهما غير
متناهيتين والجواب ان المقدورات والمعلومات امور مقدرة ليس لها وجود بل مقدر على معنى ‏محصل
انه لا يخرج من مقدورات الله تع شى الى الوجود الا ويجوز حصول شى اخر بعده فالتفاوت فيها لا
يستلزم التناهى كالحوادث المستقبلة فانها غير متناهية وان تفاوتت لما كانت موجودة تقديرا

لاتحقق ولیس کذلک الحوادث التي لا نهاية لها اذا کانت قد وجدت فان تلک امور غیر فرضیه قد دخلت في الوجود قلنا السکون م

وحصل فاستلزم التفاوت فيها التناهي قال قوله الثاني ثبوت السکون والحرکه المرجح بها الى الحصول

والخلاف بعارض واجلها ثابت فکذا الآخر اقول هذا جواب عن قوله السکون امر عدمي فجاز ٢

ان یکون ازلیا ویعدم وتقریره ان السکون عبارة عن حصول الجسم في حیز واحد اکثر من زمان واحد

والحرکه حصوله في الحیز اقل من زمان فالحرکه والسکون ماهیتهما واحدة وهو الحصول في الحیز وانما

افترقا بامر عرضي فان بقا احدهما ازید من الاخر لا یدل على المغایرة الذاتیه والا لکانت ماهیة الباقي

مغایرة لماهیة الحادث فلا یکون الباقي باقیا هف واذا کانت الماهیة واحدة فیهما وکانت احدى الماهیتین

ثبوتیه اعني الحرکه وجب ان تکون الاخرى وهي السکون کذلک بالضرورة قال قوله یجوز توقف القدیم على شرط

عدمي قلت العدم لا یصلح ان یکون علة للوجود ولا جزءا اقول هذا جواب عن قوله یجوز ان یکون

السکون ثبوتیا وقدیما ویصح عدمه لتوقفه على شرط عدمي وتقریره ان الشرط اما ان یکون علة تامه

في السکون واما ان یکون جزءا من العلة التامه وعلى کلا التقدیرین یستحیل ان یکون الشرط عدمیا والمشروط ذلک م

ثبوتیا والا لکان العدم علة الوجود او جزءا من العلة وهو محال بالضرورة قال قوله في المعارضة ان

کانت قدیمة فهو قدیم قلت نعم في المختار لفرق الضرورة بینه وبین الموجب ومعارض بالیومي

اقول المتکلمون اجابوا عن هذه الشبهة بثلاثة اوجه الاول ان الباري تع قادر مختار ولا یلزم من وجود

القادر المختار وجود اثره معه لجواز ان یخصص بوقت دون وقت لا لامر بخلاف العلة الموجبه

التي لا یجوز تخلف اثرها عنها والضرورة فارقة بین القادر والموجب بهذا المعنى الثاني ان ما لا بد منه في

المؤثریه قد کان حاصلا في الازل لا انه لا یلزم منه حصول العالم في الازل لان الله تع علم انه لا یوجد العالم الا في

دق

وقت وجوده ولو وجد العالم قبل وجوده لزم مخالفة العلم ومخالفة علم الله تع محال الثالث ان الله تع قد کان

حاصلا في الازل بشروط المؤثریه الا انه اراد ایجاد العالم في وقت وجوده دون ما قبله وما بعده واذا

تعلقت الاراده بایجاده في وقت خاص استحال حصوله قبل ذلک الوقت الرابع ان الزمان من جملة العالم وهو

حادث فلا یکون له قبل حتى یقال لم لا یوجد قبل ان یوجد الخامس ان الله تع قد کان حاصلا في الازل بشروط

المؤثریه الا انه لم یوجد هذا العالم قبل وجوده لاختصاص ذلک الوقت بمصلحة تستحیل حصولها قبل ذلک

الوقت السادس ان الله تع قد کان حاصلا في الازل بشروط المؤثریه الا انه لم یوجد هذا العالم في الازل لان الازل

ینافي وجود العالم ومع حصول المنافي لا یکون معلول العلة التامه حاصلا واجاب الفلاسفة عن هذه

الوجوه بشیء واحد وهو انهم قالوا حاصل هذه الوجوه ان ما لا بد منه في المؤثریه لم یکن بتمامه حاصلا في الازل

فیکون قد اخترتم احد القسمین الذین ذکرناهما اما الاول فلان وجود العالم عن القادر المختار اذا کان

متوقفا على تخصیصه بوقت من غیر مخصص فقول ذلک التخصیص لم یکن حاصلا في الازل فلا تکون العلة التامه

حاصلة في الازل واما الثاني فلان ذلک الوقت الذي علم الله تع ایجاده فیه لم یکن حاصلا في الازل وهو شرط في

المؤثریه فلم یکن کل ما لا بد منه في المؤثریه حاصلا في الازل وایضا العلم تابع فلا یصح ان یکون علة واما الثالث فلان ذلک

الوقت الذي تعلقت الاراده بایجاد العالم فیه لم یکن حاصلا في الازل وهو شرط في المؤثریه فلا یکون کل ما لا بد منه في المؤثریه

حاصلا في الازل واما الرابع فلان ذلک الوقت الذي حصل العالم فیه لم یکن حاصلا في الازل فلا یکون ما لا بد منه حاصلا

ازلا واما الخامس فلان تلک المصلحة لم تکن موجودة الا في ذلک الوقت وهي شرط في التاثیر لم یکن ما لا بد منه في المؤثریه

حاصلا في الازل لا السادس فلان شرط وجود العالم هو انتفا الازل وانتفا الازل لم یکن ثابتا في الازل فلم یکن

ما لا بد منه في المؤثریه حاصلا في الازل وهو احد القسمین الذین ذکرناهما والزمنا منه التسلسل واعلم ان الاولى

ولقائل ان یقول لا نسلم ان کل ما لا بد منه في المؤثریه لم یکن حاصلا في الازل بل الازل ... م

واما

في الجواب عن هذه الشبهة المعارضة بالحوادث اليومية وتقريره ان نقول الحادث اليومي موجود محدث فلابد له
من علة فسلسلة العلل اما ان تكون قديمة او محدثة فان كانت قديمة لزم قدم الحادث وهو مح وان كانت محدثة لزم التسلسل
وهو مح فما هو جوابكم عن الحوادث اليومية فهو جوابنا عن العالم قال قوله صحيح ازلا او واجبه ازلا قلنا مم وانما يكون الحجة
مح باعتبار التجدد ومعارض باليومي اقول هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريره ان نقول سلمنا ان
العالم صحيح الوجود في الازل قوله فيلزم انه يكون واجب الوجود في الازل قلنا مم قوله والا لكان ممتنعا فيستحيل
وجوده ازلا وذلك جمع بين الامكان والامتناع وهو مح قلنا لم لا يجوز ان يجتمع بينهما مح فان الشيء يجوز ان يكون ممكنا باعتبار ذاته
وممتنعا باعتبار غيره كالمعلول فانه من حيث هو هو ممكن و باعتبار عدم علته يكون ممتنعا كما انه باعتبار علته
يكون واجبا واذا ثبت امكان اجتماع وصفي الامكان والامتناع لشيء واحد من جهتين فنقول العالم من حيث
هو هو ممكن الحصول في الازل ومن حيث انه متجدد يستحيل وجوده في الازل باعتبار التجدد لا باعتبار
ذاته وجواب آخر وهو المعارضة بالحادث فانا نقول الحادث اليومي صحيح الوجود في الازل واذا
كان صحيح الوجود في الازل كان واجب الوجود في الازل لما بينتم ولما كان ذلك بط والا لزم قدم الحادث
اليومي كان ما ذكرتم بط قال والامكان عدمي والا تسلسل او وجب الممكن اقول هذا هو الجواب عن الشبهة
الثالثة وتقريره ان نقول الامكان ليس ثبوتي فلا يفتقر الى المحل اما الثاني فظ فان الصفات
العدمية لا حصول لها في الخارج فلا تفتقر الى محل موجود في الخارج واما الاول فلانه لو كان
ثبوتيا لكان اما ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود والاول يلزم منه وجوب الممكن لان الصفة اذا
كانت واجبة الوجود وهي متوقفة في الوجود على الموصوف كان الموصوف اولى بالوجوب فيكون
الموصوف واجبا وايضا فان الصفة لا تعقل الا مفتقرة الى الموصوف فيستحيل ان تكون واجبة والثاني

يلزم

يلزم منه التسلسل وايضا فان صفة الممكن يستحيل ان تكون حالة في غيره وقولهم انه لو كان معدوما لم يبق
فرق بين عدم الامكان وبين امكان معدوم ممنوع ومنقوض بالامتناع والحق ان الامكان
والامتناع والوجوب امور نسبية تعرض للماهية ذهنا عند مقايستها الى الوجود والتحصل في الاعيان
قال وكذا الزمان ومعارض بسبق بعض اجزاء الزمان على البعض اقول هذا جواب عن
الشبهة الرابعة وهو المنع من وجود الزمان وانما هو امر تقديري وهو عبارة عن مجموع
اوقات والوقت مقارنة بعض الحوادث للبعض كطلوع الشمس بمعنى قولنا وجد زيد من
يومين اي من طلوع الشمس مرتين وليس الزمان شيئا يحصل به مقارنة الحوادث بعضها البعض
وايضا لو كان السبق يستدعي الزمان لكان سبق بعض اجزاء الزمان على البعض يستدعي
الزمان ويلزم من ذلك التسلسل وهو مح لا يقال ان الزمان امر واحد ممتد من الازل الى الابد ليس فيه
تقدم ولا تاخر وليس سلمنا ان بين اجزائه تقدما وتاخرا لكنه تقدم ذاتي فلا يفتقر الى زمان آخر لانا
نجيب عن الاول بانا نعلم بالضرورة ان اليوم ليس هو امس وليس امس موجودا مع اليوم فكيف
يعرض لشيء موجود مع معدوم وحدة ولان الاتفاق واقع على ان الزمان غير قار الذات
وعن الثاني من وجهين الاول ان اجزاء الزمان اما ان تكون متساوية او مختلفة والثاني بط على
مذهبهم والا لزم تركب الزمان من الآنات المتتالية والاول يستحيل ان يكون بعض تلك الاجزاء
فيه متقدما على البعض الاخر لتساوي الاجزاء في الماهية الثاني انه اذا عقل تقدم امس على
اليوم بالذات مع امتناع وجود المتقدم مع المتاخر فلا يعقل ذلك في الوجود والعدم
قال قوله متاخر بزمان متناه او غير متناه قلت لا بزمان اقول هذا جواب عن الشبهة

الخامسة وتقريره ان التاخر لا يستدعي الزمان المحقق بل الزمان المقدر بمعنى انه لو فرض قبل العالم
ازمنة لا تتناهى لكان الله تع مصاحبا لتلك الازمنة وذلك لا يستدعي وجود الزمان على ان المحقق
ان الله تع ليس بزماني فلا يقال له انه متقدم على العالم او متاخر عنه او مصاحب له لا على جهة
المجاز وليس الحكم بان الله تع لا يخ عن هذه الاعتبارات الثلثة الا كالحكم بان الله تع لا يخ اما
ان يكون خارج العالم او داخله وكما انه يعسر على القوى الوهمية عدم مقارنة وجوده تع للمكان
٢ فكذلك يعسر عليها عدم مقارنته للزمان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال برهان ثان العالم
ممكن وكل ممكن محدث بيان الاولى ان العالم مركب وكثير وسياتي ان الواجب واحد وبسيط
وبيان الثانية هو ان المؤثر ليس بموجب والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل اقول هذا
برهان ثان على حدوث العالم وتقريره ان نقول العالم ممكن وكل ممكن محدث فالعالم محدث بيان
الصغرى من وجهين الاول ان العالم مركب وواجب الوجود ليس بمركب الثاني ان العالم كثير وواجب
الوجود ليس بكثير فالعالم ليس بواجب الوجود وبيان الكبرى ان الممكن الموجود لا بد له من مؤثر
والا لزم الترجيح من غير مرجح فالمؤثر في العالم اما ان يكون موجبا او مختارا والاول بط والا لزم قدم الحادث
اليومي او التسلسل لان علة الحادث اليومي اما ان تكون قديمة او محدثة فان كان الاول لزم قدم الحادث
اليومي وان كان الثاني لزم التسلسل فتعين ان المؤثر في العالم قادر مختار وكل اثر لقادر مختار فهو محدث
لان المختار انما يفعل بواسطة القصد الى الفعل والقصد لا يتوجه نحو شيء حاصل وانما يتوجه الى امر معدوم
قال سؤال حكمت ببطلان التسلسل مطلقا وهو تم اذ شرطه وجود الاجزاء معا والترتيب الوضعي
او الطبعي جواب اشتراطهما تم سلمت لكنهما حاصلان على تقدير الموجب اقول الحاكم في الاول

بلزوم

بلزوم التسلسل وادعى بطلانه ورد عليه الاعتراض من الحكماء بان التسلسل ليس باطل مطلقا بل شرط ابطاله امران
الاول وجود الاجزاء دفعة واحدة والثاني الترتيب بين تلك الاجزاء اما الترتيب الوضعي كما في المقادير
او الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات وكل ما انتفى احد هذين الامرين دون الاخر يجوز عدم التناهي
فيه كالحركات فانها وان كانت ذات اجزاء مرتبة الا انها لما لم تجتمع في الوجود فجوزوا عدم التناهي ٢
فيها وكالنفوس فانها وان كانت ذات افراد مجتمعة في الوجود لكن لما لم يكن بعض تلك الافراد علة للبعض
وليست مترتبة فانتفى عنها الترتيب بعينه امكن تجويز عدم التناهي فيها وانما اشترطوا هذين الامرين
لان البرهان الدال على ابطال التسلسل وهو برهان التطبيق لا يعقل الا فيما اجتمع فيه هذان
الشرطان والجواب المنع من اشتراط هذين الامرين فان البرهان عام في ابطال التسلسل وسياتي
ثم وان سلمنا ان التسلسل مشروط بهذين الامرين لكن هذان الشرطان حاصلان على تقدير الموجب
فانا اذا قلنا ان المؤثر موجب فعلة هذا الحادث لا يجوز ان تكون قديمة والا لزم تخلف المعلول عن ٢
علته واذا كانت حادثة وجب ان تكون مجامعة له في الوجود والا لزم ما ذكرنا ثم الكلام في تلك العلة
الحادثة كالكلام في الحادث فيلزم منه اجتماع علل ومعلولات دفعة واحدة ويلزم منه حصول
شرط التسلسل وهو بط فيكون ذلك التقدير بط قال وهو بط لان المؤثر في المجموع اما جميع الاجزاء
او البعض او الخارج ويلزم من الاول والثاني تاثير الشيء في نفسه والثالث ينقطع اقول الحاكم
ببطلان التسلسل شرع في الحجة على ذلك وتقريرها ان نقول مجموع الممكنات التي لا نهاية لها ممكن بالضرورة
وكل ممكن لا بد له من المؤثر فالمؤثر في جميع الممكنات اما ان يكون نفسه ويلزم منه حينئذ تقدم الشيء على نفسه
لوجوب تقدم العلة على المعلول حقيقة وان كان المؤثر فيه الاجزاء فاما ان يكون جميع الاجزاء او بعضها والاول

لان جميع الاجزاء هي نفس ذلك المجموع ويلزم منه ما مر وان كان بعض الاجزاء وجب ان يكون ذلك الجزء موثرا في
نفسه لان المؤثر في مجموع امور لا مزيد على الآحاد مؤثر في تلك الآحاد بالضرورة وان يكون مؤثرا
في علته وعلة علته الى ما لا نهاية له ويلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه بما لا يتناهى من المراتب هف
وان كان امرا خارجا عنها وجب الانقطاع لان ذلك الخارج ان كان ممكنا كان بعض الآحاد ونحن
قد فرضنا ذلك المؤثر خارجا هف وان كان واجبا لزم انتهاء الممكنات الى الواجب وتنقطع
السلسلة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع جملة آحاده ويكون كل واحد من تلك
الآحاد علة ناقصة وجميع الاجزاء علة الجملة قوله جميع الافراد هو عبارة عن الجملة قلنا ثم وايضا لم لا يجوز ان
يكون المؤثر في تلك الجملة هو بعض الافراد قوله يلزم ان يكون مؤثرا في نفسه وعلته لان المؤثر في المجموع مؤثر في
كل افراده ثم فان المجموع الحاصل من واجب وممكن يفتقر الى الواجب ولا يلزم من ذلك ان يكون الواجب علة
في نفسه والاقرب في بطلان التسلسل برهان التطبيق وهو ان نفرض جملة لا تتناهى من المعلول الاخير
وجملة اخرى انقص من الاول ونطبق احدى الجملتين بالاخرى ويلزم انقطاعهما قال تتمة الجسم هو
الطويل العريض العميق عند المتكلمين اقول لما استدل على حدوث الاجسام شرع في تعريف الجسم
والعرض والحدوث والقدم وغير ذلك مما هو نافع في هذا المقام وفي مباحث تتعلق بذلك فالجسم
عند المتكلمين عبارة عن الطويل العريض العميق وهو في المشهور لا يحصل الا من ثمانية جواهر فان
الجوهرين اذا اجتمعا حصل منهما خط واذا انضم خطان حصل منهما سطح واذا انضم سطحان
حصل منهما جسم وقد يقال الجسم على المنقسم مطلقا قال وقالت الحكماء انه يطلق على معنيين احدهما
الكم المتصل القار المنقسم الى الثلثة اقول هذا التعريف يستدعي بيان معرفة الكم واقسامه

فنقول

فنقول الكم قد عرفه قوم بانه ما يوجد فيه المساواة وان لا مساواة وهو تعريف دوري فان
المساواة انما تعرف بانها اتفاق في الكمية والاولى في تعريفه ان يقال الكم ما يمكن ان يوجد فيه واحد
عاد ويندرج المتصل والمنفصل غير ان وجود الواحد في المنفصل واجب وفي المتصل ممكن
بالامكان الخاص فذكر في التعريف ما يشملهما وهو الامكان العام اذا عرفت هذا فنقول الكم اما ان
يكون متصلا او يكون منفصلا فالمتصل هو الذي يوجد بين اجزائه حد مشترك يكون ذلك الحد نهاية احد
القسمين وبداية الآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك والمنفصل هو العدد لا غير والمتصل اما ان
يكون قار الذات او لا يكون ونعني بقار الذات ما تجتمع اجزاؤه في الوجود فالذي ليس بقار هو الزمان
لا غير والقار اما ان يكون منقسما في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في جهات ثلث
وهو الجسم التعليمي وهذه الانواع اعراض اما العدد فلتقومه بالمعدودات واما الزمان فظ التعليمي
انه ليس بذات جوهرية متقررة في الوجود واما الخط والسطح فانهما انما يعرضان للجسم بواسطة
التناهي وهو غير داخل والجزء لا يعرض بواسطة عارض واما الجسم التعليمي فلانه يتبدل والذات
باقية كالشمعة نجعلها تارة كرة واخرى مكعبا واخرى مستطيلا فالطول والعرض والعمق
تتبدل عليها وذاتها باقية فهي اعراض قائمة بها وبعض المتكلمين نفى هذه الانواع اما
العدد فلانه لو كانت العشرة مثلا صفة موجودة واحدة فان قامت بكل واحد من اجزائها
لزم حلول العرض الواحد في المحال المتعددة وايضا يكون كل واحد من تلك الاجزاء هو الكل
هف وان قامت بواحد من تلك الاجزاء لزم الرجح المذكور ايضا فاذن ليست العشرية صفة قائمة
بالوحدات وانما هي امر ذهني ووصف اعتباري واما الزمان فقد مضى واما الخط والسطح

بالمعنى الذي ذكروه لو كانا موجودين لزم انقسامهما في الجهات الثلث ضرورة وجوب انقسام
الحال لانقسام المحل واما الجسم فلو كان موجودا لكان اما قائما بشي متعدد او لا ولا واسطة
والا لزم اجتماع الامثال وتزايد العظم او التسلسل والثاني بط فانا ليسلم طوله وعرض وعمق
يتخيل عروض هذه المعاني له قال والثاني الجوهر القابل للابعاد اقول هذا هو المعنى
الثاني للجسم وهو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم والجوهر جنس والقابل
للابعاد فصل وهذا هو الجسم الطبيعي وقد اورد على ذلك ان الجوهر ليس بجنس لان الجوهر هو
الموجود لا في موضوع والموجود عارض وتقييده بالعدمي لا يصيره جزءا وايضا لو كان
جنسا لكان فصله جوهرا لان مقوم الجوهر جوهر ويلزم منه دخول الجنس في طبيعة الفصل
فالفصل ليس بفصل ويلزم التسلسل وقابلية الابعاد لا يجوز ان تكون فصلا لانها ليست بوجودية
فلا لزم التسلسل ضرورة كونها من العوارض النسبية لا من المقومات وايضا هذا الحد منطبق على
الهيولى والجواهر لا والان كون الجسم جنسا غير معلوم لتوقفه على كونه مقولا على ما تحته من مختلفات
الحقيقة بالتواطي في جواب ما هو ولا شك في ان معرفة ذلك من اعسر العلوم الا ان ما ذكره من
التعريف غير وارد فان كون الجوهر موجودا لا في موضوع عارض من عوارض الجوهر لازم له
ولازم الجنس ليس بجنس وقوله لو كان الجوهر جنسا لكان فصله جوهرا ويتسلسل انما يلزم
التسلسل ان لو كان الجوهر مقوما للفصل وليس كذلك بل الجوهر عارض للفصل واذا
قيل مقوم الجوهر جوهر لا نعني بذلك ان يكون الجوهر داخلا في طبيعته بل ان يكون مقولا عليه
فاندفع ما ذكروه من المحاذير وقابلية الابعاد ليست فصلا وانما الفصل هو القابل للابعاد

لان

لان الفصل محمول والقابلية ليست محمولة وانما المحمول هو القابل ولا يمكن ان يكون القابل من
الامور النسبية وعن الثاني ان الهيولى لا يمكن فرض قبول الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القوائم فيها الا بتوسط الصورة اما الجسم فانه لذاته قابل لذلك قال والجوهر هو الموجود
لا في موضوع اقول الجوهر يطلق على معنيين احدهما حقيقة الشي وذاته والثاني الموجود لا
في موضوع والمراد بالموضوع ههنا المحل الذي يستغني عن الحال ويقوم الحال كالجسم والعرض
فهو اخص من المحل فاذن الجوهر اما ان يكون في المحل او لا يكون والاول هو الصورة والثاني اما
ان يكون محلا او لا يكون والاول المادة والثاني اما ان يكون مركبا من الحال والمحل فالاول الجسم
والثاني اما ان يكون مدبرا للبدن او لا والاول النفس والثاني العقل والجوهر احد الاجناس
العوالي العشرة في المشهور قال والعرض هو الذي يحل الجسم ولا بقاء له كبقائه او الموجود
في موضوع اقول لما عرف الجوهر اخذ يعرف العرض بحسب مذهبيه عند المتكلمين
والحكماء اما المتكلمون فقد عرفوه بانه ما يوجد في الجسم ولا بقاء له كبقائه لا يقال من الاعراض
ما يبقى للذات دائما كسواد الزنجي لانا نقول ان هذا العرض وان كان لازما الا انه لا يبقى
كبقاء ذات فانها انما يبقى بالذات وليست الذات انما تبقى به وهذا التعريف ليس مما اصطلح
عليه المتكلمون باسرهم فان منهم من يرى ان الارادة والكراهة لله تع عرضان غير قائمين
بالجسم وكذلك الفنا عند بعضهم واما الحكما فقد عرفوه بانه الموجود في موضوع اي في محل
يستغني عنه ويقومه قال وهو مقول على تسعة اجناس عوال اقول ذهب الحكما الى ان
العرض يندرج تحته اجناس تسعة هي اجناس الاجناس لا اندراج المعروض تحت العارض

فان العرضية من الامور الخارجية فالاول الكم وقد عرفته وعرفت اقسامه الثاني الكيف وهو هيئة
قارة لا يوجب تصورها تصور امر خارج عن محلها ولا يوجب القسمة وان لا قسمة حاملها
اقتضاء اوليا فالهيئة كالجنس يخرج عنها الجوهر والقارة يخرج الزمان ومقولتي الفعل
والانفعال والقيد الثالث يخرج الاعراض النسبية والرابع يخرج الكم والخامس يخرج النقطة
والان وقيد عدم الاقتضاء بالاولية ليدخل فيه العلم بالاشيا التي لا تنقسم فانه يقتضي عدم
عدم القسمة لا اقتضاء اوليا بل بواسطة اقتضاء المعلوم له وانواعه اربعة الكيفيات النفسانية
فان كانت راسخة فهي الملكات كالعلوم والا فهي الحالات كالظنون والكيفيات المحسوسة
فان كانت راسخة كحرارة النار فهي الانفعاليات وان كانت غير راسخة كحرارة المحموم فهي
الانفعالات والكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
والكيفيات الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهي القوة وان كانت نحو التاثير فهي
اللاقوة الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة كالابوة والبنوة ومن خواصها وجوب
الانعكاس والتكافؤ في الوجود بالقوة او بالفعل الرابع الاين وهو نسبة الشي الى
المكان الخامس المتى وهو نسبة الشي الى الزمان السادس الوضع وهو الهيئة العارضة
للجسم بسبب انتساب بعض اجزائه الى بعض وبسبب انتساب اجزائه الى الامور الخارجة
عنه كالقيام والقعود السابع الملك وهو نسبة التملك وقيل احاطة الشي بغيره المنتقل
بانتقاله الثامن الفعل وهو التاثير التاسع الانفعال وهو التاثر والمتكلمون انكروا
وجود الاعراض النسبية ولازم التسلسل عند الاوائل ان هذه الاعراض التسع مع الجوهر

والخامس

هي اجناس الموجودات الممكنة واعلم ان جنسية كل واحد من هذه تتوقف على كونه مقولا على
كثيرين مختلفين بالحقائق بالتواطؤ وبكونه جزءا منها وذلك من اعسر المعلومات وايضا فان
انحصار الاجناس فيما عددناه مما لم يقم عليه برهان ولاجل ذلك تشكك فيه الشيخ قال وعند
المتكلمين على ثلثة وعشرين اقول العرض عند المتكلمين يقال على ثلثة وعشرين جنسا
الاول الكون وهو عبارة عن الحصول في الحيز الذي يسميه الحكيم اينا وهو جنس لانواع
اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث
والافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث الثاني اللون وهو جنس للسواد والبياض
والبواقي تتركب منهما وابو هاشم جعلها خالصين واضاف اليهما الحمرة والصفرة والخضرة الثالث
الطعوم وهي تسعة الحلاوة والمرارة والملوحة والحموضة والحرافة والدسومة والعفوصة والقبض
والتفاهة الرابع المشمومات وهي الطيب والنتن وليس لانواعها اسماء الا من جهة الموافقة وهذه
الانواع الاربعة منها ما هو متماثل ومنها ما هو متضاد وفي جواز البقاء عليها خلاف ومختلف اللون
والكون متضاد والطعوم والروايح يوجد فيها المختلف غير متضاد الخامس الحرارة وهي مدركة
لمسا السادس البرودة وهي مضادة للاولى وقيل هي عدم الحرارة وهو خطا فانا نحس من
الجسم البارد بكيفية زائدة على ذاته والعدم لا يحس به السابع الرطوبة وهي مدركة لمسا الثامن
اليبوسة وهي مضادة للاولى التاسع الصوت وهو مدرك بالسمع وفيه متماثل ومختلف
وفي التضاد خلاف وهو يحصل بسبب القرع او القلع وليس بباق العاشر الاعتماد وهو
الذي يسميه الحكيم ميلا وهو محسوس لمسا وهو اما لازم او عارض فاللازم ان كان اعتمادا

نحو السفل فهو الثقل والا فهو الخفة والعارض انواعه ستة بحسب تعدد الجهات واللازم باق
على خلاف فيه والعارض غير باق اتفاقا فهذه انواع عشرة يكفي في وجودها مجرد المحل
الحادي عشر التاليف وهو عرض حال في محلين عند ابي هاشم يقتضي صعوبة التفكيك
الثاني عشر الحيوة وهي عرض قائم بالبدن زائد على اعتدال المزاج والصحة عند قوم وعند
الاخرين هي نفس الاعتدال الثالث عشر القدرة وهي عرض زائد على صحة البنية والصلابة
عند قوم الرابع عشر الاعتقاد وهو الحكم بالثبوت او النفي وهو اما ان يكون جازما او لا يكون
فالجازم اما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يكون ثابتا او لا يكون فالاول العلم والثاني
التقليد والذي لا يكون مطابقا هو الجهل المركب والذي ليس بجازم يكون الطرف الراجح ظنا والمرجوح
وهما والمتساوي شكا واعلم ان الحق عندي ان العلم والظن من انواع الاعتقاد والوهم والشك
ليسا من انواع الاعتقادات الخامس عشر الظن وهو الراجح من الاعتقادين وقد ذكرنا انه
من انواع الاعتقادات والمعتزلة جعلوه مغايرا له وفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان
الاعتقاد فان الاول قد يكون علما وظنا وجهلا والثاني هو الظن السادس عشر النظر
وقد مضى وهو غير باق السابع عشر الارادة وهي الميل العقلي الثامن عشر الكراهة وهي
الاباء العقلي وهما متضادان وليس في كل منهما تضاد بل مختلف ومتماثل وهما غير باقيين
التاسع عشر الشهوة وهي الميل الطبيعي العشرون النفار وهو النفور الطبيعي وهما
متضادان وليس في كل واحد منهما تضاد الحادي والعشرون الالم وهو عبارة عن
ادراك المنافي عند قوم ويحدث من تفرق الاتصال واللذة ادراك الملايم فهذه

الانواع تصير الى الحيز الثاني والعشرون الفنا وهو غير متحيز ولا حال في المتحيز وفي وجوده
وتجدده خلاف وهو غير باق اتفاقا الثالث والعشرون البقا وهو زائد على استمرار
الوجود عند قوم فهذا هو الكلام المختصر في هذه الاعراض والاستقصا ذكرناه في مناهج اليقين قال
والحركة وهي حصول الجسم في حيز بعد ان كان في آخر اقول هذا تعريف الحركة عند المتكلمين فان
الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس بين الاول والثاني مكان فاذن الحركة هي الحصول
الاول في المكان الثاني وانما شككوا ههنا بان الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول ولا الحصول
في المكان الثاني فانه حال انتها الحركة ولا مكان بين الاول والثاني وايضا فانها لو كانت موجوده فاما
ان تكون منقسمة او غير منقسمة والاول يلزم ان لا تكون الحركة موجوده لان الماضي والمستقبل معدومان
فالحاضر لو كان منقسما لزم ان لا يكون الحاضر حاضرا والثاني يلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى والجواب
عن الاول ان الحركة عندنا هي عبارة عن الحصول في الحيز الثاني وقوله ان ذلك هو حالة انتها
الحركة قلنا هذا مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى وان بين الحصول في المكان الاول والثاني مسافة
يقطعها الجسم اما على تقدير ثبوت الجوهر فيندفع هذا المحذور وبه اندفع عن الثاني على ان هذين
الوجهين تشكيك في الضروريات فلا يسمع قال وقيل كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
اقول هذا تعريف ثان للحركة وهو تعريف الحكما واعلم ان كل صفة غير ثابتة للذات مع امكان
ثبوتها لها فان تلك الذات يقال انها بالقوة متصفة بتلك الصفة وحصول تلك الصفة كمال
للذات اذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان حاصلا في المكان الاول فان حصوله في المكان
الثاني ممكن غير ثابت له فهو كمال له وهو بالقوة في ذلك المكان وحصوله في المكان الثاني لا يمكن الا

بحركته وتقطع المسافة وتلك الحركة معدومة عنه حكمة له فهي كمال للجسم ايضا لكن الحركة اسبق الكمالين
فان بها يحصل الكمال الثاني فهي كمال اول لما بالقوة اي الجسم من حيث هو بالقوة وانما ذكرنا هذا
القيد لان ساير الصفات كمال لما بالقوة في تلك الصفات لا ان الحركة لما كانت كمالا لما بالقوة
متحرك لا مطلقا بل من حيث هو بالقوة حاصل في المكان الثاني وجب ذكر هذا القيد ليخرج عن
هذا التعريف ساير الكمالات التي لا تودي الى كمالات اخر قال هذا اجود تعريف للحكما والبواقي
دورية اقول للحكما تعريفات اخر للحركة لزمهم الدور فيها فكان هذا التعريف اجود من تلك
فان بعضهم عرف الحركة بانها الحصول على التدريج فاذا سئل عن معنى الحصول التدريجي قالوا انه
الحصول المطابق لاجزاء الزمان فاذا قيل لهم الزمان ما هو قالوا انه مقدار الحركة فقد انتهى التعريف
الى المعرف وهو دوري كذلك قولهم الحركة هي الحصول سيرا سيرا وكذلك قولهم الحركة هي الحصول
لا دفعة فاذا سئلوا عن معنى الدفعة قالوا انها الحصول في الآن فاذا سئلوا عن الآن ما هو قالوا
انه طرف الزمان والزمان مقدار الحركة فدار وكذلك قولهم الحركة هي التوسط بين المبدا و
المنتهى بحيث اي آن فرضته يكون الجسم حاصلا في حد لا يكون قبله ولا بعده حاصلا فيه وهذا مع اشتماله
على الآن المعرف بالحركة مشتمل ايضا على القبل والبعد الذي لا يعرف الا بالزمان المعرف بالحركة
قال والسكون حصوله في حيز اكثر من زمان او عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك اقول التعريف
الاول للمتكلمين والثاني للحكما فان السكون عندهم عدم الحركة لا مطلقا فان العرض لا يقال له ساكن
والامور المجردة لا يقال انها ساكنة والجسم في الآن الواحد لا يقال له ساكن لما لم يكن من شانه ان
يتحرك فهذا القيد الاخير لا بد منه في تعريف السكون قال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم

والتاخر

والتاخر في المسافة لا في الزمان والا لدار اقول الزمان قد يعرض فيه تقدم وتاخر لاجزايه
بعضها على بعض تقدما طبيعيا لا يمكن ان يجامع المتقدم منه المتاخر والمسافة ايضا تشتمل
على اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا ولما كانت الحركة مطابقة لها تزيد بزيادتها
وتنقص بنقصانها وتنقسم بانقسامها عرض لها هذا النوع من التقدم وحصل لها بسبب هذه
التقدمات ان كانت معدودة ومقدرة فالزمان مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم
والتاخر العارضان لها بسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض لا بسبب التقدم والتاخر
اللاحقين لها بسبب الزمان والا لزم الدور قال وهو موجود عند الحكما لان المتحرك
السريع يقطع نصف ما يتحرك بسرعته في نصف زمانه وامكانه منقسم اما كم او ذو كم
اقول الحكما ذهبوا الى ان الزمان امر موجود ممتد من الازل الى الابد واستدلوا
على ذلك وجوده بانا اذا فرضنا متحركا يقطع بسرعة ما مسافة ما وفرضنا معه متحركا
اخر بتلك السرعة وابتدا معا وانتهيا معا فانهما يقطعان مسافة واحدة ولو ابتدا
احدهما دون الثاني وانتهيا معا وجد الثاني قد قطع اقل من الاول ولو ابتدا معه بطي
وانتهيا معا وجد البطي قد قطع اقل وان قطع بتلك السرعة في نصف الزمان نصف المسافة
فاذن بين ابتدا المتحرك المذكور وانتهايه امكان قطع تلك المسافة بسرعة معينة وامكان اخر
اقل من ذلك بل الامكان فيكون الامكان قابلا للقسمة فهو موجود وكل قابل للقسمة فهو اما كم او
ذو كم فذلك الامكان اما ان يكون كما او ذا كم قال وان كان مقدار المادة زادت بزيادته
هذه وكذا الهيئة قارة او الجسم فهو لغير قارة اقول لما بين ان الزمان مقدار لقبوله القسمة

شرع في بيان انه مقدار للحركة وذلك لان الزمان اما ان يكون مقدارا للمادة او للهيئة القارة او
للجسم او للهيئة الغير القارة والكل باطل الا الاخير وبيان بطلان الاول ان المقدار كلما ازداد ازداد
محله فيه فلو كان الزمان مقدارا للمادة لوجب ان يكون كلما كان اطول كانت المادة اكثر وكلما
ازدادت المادة حركة ازدادت عظما هف وبهذا البيان يتبين انه لا يجوز ان يكون
مقدارا للهيئة القارة ولا للجسم فوجب ان يكون مقدارا لهيئة غير قارة قال وهو للحركة الدورية
لان بين المستقيمتين سكونا لوجود علة الوصول عنده في آن والمفارقة في آخر لاستحالة
اجتماع مثلين او بينهما سكون لاستحالة تتالي الآنات اقول لما بين ان الزمان مقدار للغير القارة
شرع ههنا بيان ان ذلك الغير هو الحركة الدورية واستدل على ذلك بدليل يبتني على ثلث مقدمات
احدها ان الزمان ليس له ابتدا ولا انتها وهذا قد ذكر فيما مضى من شبه الفلاسفة واجاب عنه
بما مر الثانية ان الابعاد متناهية وهذه سياتي بيانها الثالثة ان بين كل حركتين مستقيمتين
سوا كانتا على انعطاف او على رجوع سكونا وهذه المقدمة مما اختلف فيها الحكما فذهب
افلاطون الى نفي هذا السكون واثبته ارسطاطاليس واحتج اصحابه على ذلك بان الوصول الى
المنتهى لابد وان يكون في آن وآن المفارقة لا يجوز ان يكون هو بعينه آن الوصول فلا بد
من آنين وبينهما زمان سكون وهذه الحجة عظيمة الاختلال قد ابطلها الشيخ في الشفا بان
المفارقة لا تحصل في آن وانما تحصل في زمان فان قلت الكلام في اول زمان المفارقة
قلت اول زمان المفارقة ليس فيه مفارقة بل هو آن الوصول ولا استبعاد في ان يكون
الشي محكوما عليه بشي في زمان ويكون في ابتدا ذلك الزمان يحكم عليه بنقيض ذلك الحكم اذا كان

ذلك الشي

ذلك الشي مما لا يبقى وجوده في آن وايضا فهذه الحجة آتية في الحركة المستقيمة في المسافة المتصلة
المنقسمة فرضا ثم انه بعد ابطال هذه الحجة استنبط حجة اخرى وهي المذكورة في هذا الكتاب
وتقريرها ان نقول كل حركة توجد في الجسم فلا بد لها من علة غير الجسم فان الجسم لو تحرك لذاته لما
تحرك لذاته لوجوب دوام كل جزء من اجزاء الحركة ولانه لو تحرك لذاته لما عدمت الحركة عنه
ولانه كان يلزم تحرك جميع الاجسام ولانه لو لم يطلب مكانا طبيعيا لم يتحرك وان طلب
سكن عند الوصول اليه فاذن كل جسم متحرك فانما يتحرك بقوة سارية في الجسم وتلك القوة تسمى
ميلا اذا تقرر هذا فنقول ان علة الوصول مما يبقى وجودها في آن بخلاف الحركة وذلك لانها
علة الوصول الذي يوجد في آن ووجود المعلول يستلزم وجود علته فعلة الوصول موجودة
آن الوصول وعلة المفارقة لا يصح ان تكون هي بعينها علة الوصول والا لكان الضدان يصدران
عن شي واحد وذلك يستلزم اجتماعهما هف وتلك العلة مما يوجد في آن ايضا لما مر ولا يجوز اجتماعهما
في آن واحد والا لكان الجسم واصلا مفارقا في آن واحد لوجود علتهما هف فاذن الآنان متغايران
ولا يجوز تتاليهما والا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لما ياتي فاذن بين الآن الذي وجد فيه
علة الوصول وبين الآن الذي وجد فيه علة المفارقة زمان ليس فيه علة فيكون الجسم في ذلك الزمان
ساكنا وهو المط فاذن الحركة المستقيمة كلها منقطعة لانها ان رجعت انتهت بهذا البرهان
وان استمرت في سمت واحد لزم تناهيها لتناهي البعد الذي تتحرك فيه فلو كان الزمان مقدارا
للحركة المستقيمة لزم ان ينقطع وافلاطون استدل بانه لو وجب هذا السكون لوجب وقوف
الجبل الهابط عند انتهاء حركة الحصاة الصاعدة واعلم ان هذه الحجج ضعيفة وقد بينا فسادها

فى كتاب الاسراى فليطالع من هناك قال وعدم الزمان لان فى جميع الزمان الذى بعده اقول
هذا جواب عن سوال يورد على قولهم الانات لاتتالى وتقريره ان نقول الان الموجود اما ان يكون عدمه
على التدريج او دفعة والاول باطل لان العدم على التدريج انما يكون للموجود المنقسم الذى يعدم بعض
اجزائه فى بعض اجزاء الزمان والبعض الاخر فى البعض الاخر منه والان ليس بمنقسم فلا يكون عدمه حاصلا
على التدريج فيكون دفعة فى آن فيجب ان يكون هناك آن عقيب الآن الاول يعدم فيه الآن الاول فيلزم
تتالى الانات وتقرير الجواب ان نقول الحصر ممنوع فان العدم والوجود اما ان يحصل كل واحد منهما
على التدريج اولا على التدريج وما ليس على التدريج اعم من ان يحصل دفعة او يحصل فى جميع
الزمان لا بمعنى ان يكون الجزء مطابقة لاجزاء الزمان فان من الاشياء ما يحصل دفعة كالاشياء
التى توجد فى آن ولا يتصور وجودها الا وجود الزمان ومنها ما يحصل فى زمان على معنى ان يكون
اجزاوه مطابقة لاجزاء الزمان يحصل يسيرا يسيرا ويستحيل حصوله فى آن كالحركة ومنها ما يحصل
فى زمان وفى آن كالتوسط بين المبدأ والمنتهى فلو قال القائل الكلام فى استمرار عدم الان
بل فى ابتداء عدمه قلنا ابتداء عدمه هو آن وجوده ولا استبعاد فى ذلك على ما سلف قال وتضاد
الحركة لتضاد المقصد اقول لما فرغ من بيان تعريف الحركة والزمان وبيان وجودهما شرع
فى ذكر بعض احكام الحركة من التضاد والوحدة والتغاير وقبل ذلك نقول الشيئان اما ان يكونا متماثلين
او مختلفين فالمتماثلان هما اللذان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه والمختلفان اما ان يكونا ضدين
او غير ضدين فالضدان هما اللذان يستحيل اجتماعهما ويكون بينهما غاية التباعد ويكونان وجوديين
ومنهم من لا يشترط غاية التباعد فى الضدية وينبغى ان يعلم ان الحركة تستدعى امورا ستة لا

توجد بدونها الاول المتحرك ووجه احتياجها اليه من حيث عرضيتها ووجوب احتياج العرض
الى الموضوع الثانى المحرك وانما احتاجت اليه لانها محدثة وقد بينا انه لا يجوز ان تستند الى
ذات المتحرك اعنى الجسم فلا بد من شىء آخر يوجب الحركة وهو قد يكون طبيعة وقد يكون قوة
قسرية وقد يكون ارادة واختيارا الثالث ما فيه الحركة ونعنى به هاهنا ما يتوجه فيه الجوهر
من نوع مقولة الى نوع اخر ومن صنف الى صنف وهى لا تجوز الا فى اربع مقولات الكم كالكبير
يصغر والصغير يكبر اما بالنمو والذبول او بالتخلخل والتكاثف والكيف كالتحرك من الحرارة
الى البرودة والوضع كالتحرك من القيام الى القعود والاين كالحركة من فوق الى اسفل و
بالعكس الرابع والخامس ما منه وما اليه كالفوق والسفل والحرارة والبرودة وهما قد يكونان
موجودين بالفعل وقد يكونان موجودين بالقوة كما فى الفلك وقد يكون ما منه وما اليه
واحدا بالذات وان كانا متغايرين بنوع من الاعتبار كنقطة تفرض مبدأ الحركة الفلكية
فانها بعينها نهايتها وايضا فقد يكونان ضدين كطرفى الحرارة والبرودة وكطرفى الفوق
والسفل وقد يكونان بين المتضادين وهو ظاهر السادس الزمان فان الحركة حادثة فلا
بد لها من زمان توجد فيه اذا عرفت هذا فنقول الحركات منها ما يتضاد ومنها ما ليس كذلك
فتضاد الحركة ليس لانها حركة بل لشىء اخر متعلق بها من احد الامور الستة ولا يجوز ان يكون تضادها
لتضاد المتحرك فان الحار والبارد قد يصعدان ويهبطان ولا لتضاد المحرك فان
المحرك الواحد قد يحرك حركتى صعود وهبوط ولا للمسافة فانها واحدة فى حركتى الصعود
والهبوط ولا الزمان فانه غير متضاد فلا يقتضى التضاد فلم يبق الا ما منه وما اليه

فالحركة من السواد الى البياض مضادة للحركة من البياض الى السواد لتضاد المبدأ والمنتهى
وتضاد الصعود والهبوط لتضادهما ايضا لا يقال مبدا الحركة بالمكانية نقطة وكذلك
منتهاها وهما غير متضادين لانا نقول انهما غير متضادتين بالذات ولكنهما متضادان
بالاعتبار فان كون احديهما مبدا والاخرى منتهى متضاد وهو يوجب التضاد فيهما لكنه
تضاد العارض للمعروض قال ووحدتها لوحدة الموضوع والزمان والمسافة اقول
لما فرغ من بيان تضادها وعدمه شرع في بيان كيفية وحدتها وتكثرها فقول وحدة الحركة
لا بد فيها من وحدة الموضوع اعني المتحرك الموضوع لو تكثر لتكثرت الحركة قطعا لاستحالة فانه
قيام العرض الواحد بالمحلين ولا بد فيها من وحدة الزمان فان المتحرك اذا تحرك في هذا
اليوم حركة وانقطعت حركته ثم تحرك في الغد حركة اخرى يستحيل ان يكون الحركتان واحدة
لاستحالة اعادة المعدوم ولا بد فيها من وحدة المسافة ونعني به ما يتحرك فيه وهو اعم من
المسافة بحسب العرف لاصطلاحي ولانا لو فرضنا متحركا واحدا يتحرك في زمان واحد
حركتي اين وكيف لكانت الحركتان متغايرتين بالضرورة لتغاير ما فيه الحركة ويلزم
من وحدة هذه الامور الثلثة وحدة ما منه وما اليه ولا يشترط فيها وحدة المحرك
فانا لو فرضنا محركا حرك جسما من مبدا وقبل انتهاء حركته ابتدا محرك اخر في تحريكه فان الحركة واحدة
والمحركان متغايران لا يقال المحرك الثاني اما ان يفعل شيئا اولا والثاني يلزم منه ابطال النقض والاول
اما ان يكون فعله هو الحركة التي فعلها الاول اولا والاول يلزم منه اعادة المعدوم والثاني يقتضي
تغاير الحركتين لتغاير المحركين لانا نقول ان فعل الثاني غير فعل الاول ولا يلزم من ذلك تغاير

حركتي

الحركتين لان وحدة الحركة هي اتصالها فالاثنان واحد بالاتصال وان تغاير ابتدع اخر قال
ولا تضاد المستقيمة المستديرة لامكان كون المستقيم وترا لغير متناه وضد الواحد
واحد وما وجدت فيه مقنعا اقول المشهور عند الحكما ان الحركات المستقيمة لا تضاد
الحركات المستديرة واستدلوا على ذلك بان الخط المستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي
غير متناهية نسبتها اليه في التضاد واحدة فانه لا خط يفرض من المستديرات مضاد
للمستقيم الا وهناك ما هو اكثر تقعيرا منه فيكون اولى بالضدية للمستقيم فيلزم ان يكون الخطوط
المستديرة الغير المتناهية ضدا لذلك الخط المستقيم ويكون الحركة على كل الخطوط المستديرة
مضادة للحركة على الخط المستقيم وذلك يقتضي ان يكون ضد الواحد اكثر من واحد وهو محال
واستدلوا على استحالته بان الشيء الواحد لو كان له ضدان فاما ان يكونا على غاية البعد عنه من
جهة واحدة فيهما واحد من نوع واحد وضده واحد وقد فرضناهما ضدين هف واما ان يكونا على
غاية البعد عنه من جهتين فيكون ذلك الشيء قد اشتمل على جهتين اوجبتا مضادة هذين الشيئين
وكلامنا في الشيء الواحد من الجهة الواحدة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون شيء واحد ضدا
لشيئين من غير تعدد الحيثيات فيه بل يكون هذا الوجه بعينه ضدا للمختلفين وغير ان يشمل
المختلفين صفة واحدة قال وتضاد السكون تضاد ما فيه اقول السكون يتعلق بالموضوع
لعرضيته وبما فيه السكون من الاين المخصوص والكيف المخصوص والكم المخصوص والوضع المخصوص
وبما به السكون من قوة طبيعية او قسرية او ارادية وبالزمان وليس يتعلق بما منه وما اليه وهو ظاهر فتضاد
السكون لا يجوز ان يكون بالموضوع فان الحار والبارد قد يتكان سكونا واحدا في العلو او السفل او في

نوع من الكيف والكم ولا بالعدد فان القوة الطبيعية او القسرية قد توجبان سكونا واحدًا
والقوى القسرية قد توجب السكونين متضادين وكذلك الاختيارية ولا بالزمان فانه واحد
فاذن لا يوجب التضاد في السكون الا تضاد اينه فالسكون في المكان الاعلى ضد السكون
في المكان الاسفل والسكون في نوع من الكيف ضد السكون في ضد ذلك النوع وكذلك الباقيان
قال والمكان قيل الفراغ المتوهم وقيل السطح الحاوي اقول اختلف الناس في ماهية
المكان اولا ثم في وجوده ثانيا فقال قوم انه ليس بموجود والا لكان اما جوهرا واما عرضا
والثاني باطل والا لزم احتياج الجسم الى العرض والاول باطل لانه لو كان جوهرا مجردا استحال
حلول الجسم فيه وان كان مقارنا لزم التداخل وهذه المقالة عند المحققين باطلة فانا نحكم قطعا بالنقل
مع بقاء الجسم المستقل باعراضه ولوازمه فلا بد من شيء ينتقل عنه وايضا فالتعاقب دال على
وجوده فانا نبصر الجسم في مكان ثم ينتقل عنه ويعقبه اخر حيث كان واما ما احتجوا به
فوجه بطلانه ان نقول لم لا يجوز ان يكون المكان هو البعد وهو امر مقدري على راي قوم
وجوهر غير مادي على راي اخرين ونمنع استحالة حلول الجسم في المفارق سلمنا فلم لا يجوز
ان يكون المكان عرضا ولا استبعاد في احتياج الجسم الى عرض قائم بجسم اخر فلا يدور الاحتياج
اذا عرفت هذا فنقول قال قوم ان المكان عبارة عن الفراغ المتوهم الذي يشغله الاجسام
بالحصول فيه وهو مذهب المتكلمين ويقرب من مذهبهم هؤلاء مذهب جماعة من الحكماء كافلاطون
وغيره من القدماء بان المكان عبارة عن البعد المقطور ولهم خلاف في ان ذلك البعد هل
يجوز خلوه ام لا وسياتي البحث فيه وقال اخرون من الحكماء كارسطو ومن تابعه ان المكان

هو السطح

هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فاذن المذاهب
المشهورة اما البعد واما السطح فلنذكر بعض حجج الفريقين اما من قال ان المكان هو
البعد فقد احتج عليه بوجوه احدها ان المكان مساو للمتمكن والمساوي هو البعد
لا السطح الثاني ان الناس يصفون المكان بالخلو والامتلاء ولا يصفون السطح بذلك الثالث
ان المكان لو كان سطحا لزم حركة الساكن كالحجر الواقف في الماء والطير الساكن في الهواء وسكون
المتحرك كالشمس ولقائل ان يقول على الاول ان عنيتم بالمساواة المقدارية فهو ممنوع وان عنيتم
بها المساواة في النهايات فهو مسلم وهو ثابت على تقدير السطح وعلى الثاني ان الناس لا يصفون
البعد بالخلو والامتلاء نعم يصفون بها الجسم المحيط ونسبة السطح المحيط اليه اقرب من نسبة
البعد اليه حتى انهم لو توهموا السطح محيطا بالجسم من غير جسم لوصفوه بذلك وان لم يخطر
ببالهم البعد وعلى الثالث ان الحركة ان عنيتم بها ما يكون مبدا المفارقة فيه من المتحرك فليس الحجر
والطير بمتحركين ولا ساكنين ولا استبعاد في سلبهما عن الجسم وان عنيتم بها التبدل في السطوح
فهما متحركان وان عنيتم بها تبدل النسب بالقياس الى الامور الثابتة فهما ساكنان واما الشمس فانها
متحركة بالعرض لا في مكانها بل باعتبار تبدل نسبتها الى الامور الثابتة واحتج القائلون بالسطح
بانه لو كان المكان بعدا لزم التداخل والتالي باطل فالمقدم مثله والجاعلون المكان بعدا
جوزوا هذا التداخل وانما يستحيل التداخل في الابعاد المادية اما في البعد المادي
والمجرد فلا قال ومن ظن انه الهيولى والصورة كذبته الامارات الشهيرة اقول
قد ذهب الى كل واحد من هذين القولين قوم من القدماء فاحتج القائل بان المكان هو

الهيولى بان المكان يتعاقب عليه والهيولى يتعاقب عليها فالمكان هو الهيولى واحتج
القايل بان المكان هو الصورة بان الصورة حاو محدد والمكان حاو محدد فالصورة هي
المكان وهذان المذهبان فاسدان فان الامارات الشهيرة تكذب كل واحد من القولين
فان من جملة الامارات ان المكان ينتقل عنه واليه ويستقر فيه ويشار اليه وليس شي من الهيولى
والصورة كذلك والحجتان المذكورتان عقيمتان فانهما من الشكل الثاني وهو لا ينتج من الموجبتين
قال والحادث المسبوق بالعدم والقديم مقابله اقول انك ستعلم اقسام التقدم والذي
نعني به هاهنا منها اما التقدم الذاتي او التقدم الزماني واثبت المتكلمون قسما اخر اما التقدم
الذاتي فهو عبارة عن كون المتقدم قد يوجد من غير افتقار في وجوده الى المتاخر ولا يعقل
المتاخر موجودا الا اذا وجد المتقدم كالواحد مع الاثنين واما التقدم الزماني فان المراد
منه ان يكون المتقدم موجودا في زمان والمتاخر موجودا في آخر وزمان المتقدم سابق على
زمان المتاخر فيكون المتقدم بذلك الاعتبار متقدما على هذا المتاخر فالمحدث هو الذي يسبقه
العدم احد هذين السبقين ويسمى بالمعنى الاول محدثا ذاتيا وبالمعنى الثاني محدثا زمانيا فان
الممكن يستحق الوجود من غيره ومن حيث هو لا يستحق الوجود والصفة الذاتية سابقة على الصفة
العرضية سبقا ذاتيا فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود وايضا
اذا كان العدم حاصلا في زمان متقدم على زمان الوجود كان الحدوث زمانيا قال الاوايل
ان عنيتم بسبق العدم على الوجود احد هذين الاعتبارين فهو مسلم فان الاعتبار الاول لا
ينافي القدم فان القديم الممكن محدث ذاتي والزمان ليس بمحدث بالمعنى الثاني والا لزم للزمان

زمان ويتسلسل وان عنيتم به معنى آخر فاذكروه والمتكلمون جوزوا تقدم العدم على
الوجود تقدما لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر في غير زمان كتقدم الامس على اليوم
وبهذا الاعتبار فسروا سبق العدم على الوجود في الحادث وهو مناف للقدم ولا يلزم
منه وجود الزمان واذا عرفت معنى المحدث فالقديم ما يقابله وهو الذي لا يسبقه العدم
قال والسبق بالزمان والعلية والشرف والمرتبة اقول هذه الخمسة انواع التقدم عند
الحكما احدها السبق بالزمان والثاني السبق بالذات وقد مضى تفسيرهما الثالث السبق
بالعلية كسبق حركة اليد على حركة الخاتم فانك تعقل انه لولا حركة اليد لما تحرك الخاتم فتفرض اولا
لليد حركة فتقول حركت يدي فتحرك الخاتم ولا تقول تحرك الخاتم فتحركت يدي من غير ان يكون
هناك زمان متقدم على زمان المعلول لا يقال اذا كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع
بارتفاع صاحبه فلا تقدم ح لانا نقول ليس يحقق ان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع صاحبه فان
المعلول يرتفع بارتفاع العلة وليست العلة ترتفع بارتفاع المعلول بل عند ارتفاع المعلول
لا به والفرق ظ بين هذا التقدم والذي قبله مع الاشتراك بينهما في ان المتقدم مستغن عن المتاخر
والمتاخر لا يصل اليه الوجود الا بعد وصوله الى المتقدم وهو مفتقر فيه اليه فان التقدم بالعلية
بكون المتقدم فيها كافيا في وجود المتاخر بخلاف المتقدم بالذات فان الواحد غير كاف في
وجود الاثنين ويقال للمعنى المشترك بينهما التقدم بالطبع وقد يقال المتقدم بالطبع للمتقدم
بالذات ويقال للمشترك المتقدم بالذات وقد يقال المتقدم بالطبع للمتقدم بالذات ويقال
للمتقدم بالعلية المتقدم بالذات ولا مشاحة في هذه الاصطلاحات بل الواجب معرفتها لئلا

يقع الخطا بسبب الغفلة عنها الرابع السبق بالشرف كتقدم العالم على المتعلم الخامس السبق
بالمرتبة وهي صنفان مرتبة حسية كتقدم الامام على الماموم ان جعل المبدأ القبلة والا انعكس
الحكم عند انعكاس الغرض ومرتبة عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدأ هو الاعم
والا انعكس الحكم ايضا عند انعكاس الغرض والمتكلمون اثبتوا قسما آخر وهو تقدم
بعض اجزاء الزمان على البعض فانه ليس بالذات والعلية لوجوب مقارنة المتقدم فيهما
للمتاخر وليس بالزمان والا لزم افتقار الزمان الى زمان آخر وظاهر نفي بقية الاقسام عنه
فهو قسم آخر واذ قد عرفت اقسام التقدم فاعرف منها اقسام التاخر والمعية قال
وتصور الوجود بديهي واخطا من استدل بوجودي لمنع بداهة جزء البديهي ولبنائه
على اشتراك الوجود الكسبي وانعكاسه بالنقيض الى الكسبية اقول ان قوما من القدماء
حدوا جميع الاشياء حتى الوجود والشيئية وهو خطا فانهما من المعلومات البديهية على
ان تعريفاتهم لا تخرج عن تعريف الشيء بنفسه فانهم اذا قالوا ان الوجود هو الذي يعقل ويخبر
عنه وكذلك الشيء اخذوا لفظة الذي وما المراد فيه بمعنى الوجود والشيئية في تعريفهما وهو
خطا وذهب بعض الناس الى ان كون الوجود بديهي التصور مكتسب فاخذ في الاستدلال عليه
بوجهين الاول اني اعلم بالبديهة اني موجود وهذا تصديق والتصديق اذا كان بديهيا
كانت تصوراته بديهية ضرورة انها سابقة عليه والسابق على البديهي يجب ان يكون بديهيا
الثاني اني اعلم بوجودي ضرورة وهذا التصور يتوقف على تصور مطلق الوجود وجزء
التصور البديهي يكون بديهيا فيكون تصور مطلق الوجود بديهيا وهذان الوجهان

عندي

عندي ضعيفان اما الاول فلانا نمنع من وجوب كون التصور بديهيا عند كون التصديق
بديهيا فان التصديق البديهي عبارة عن الذي يكفي تصور طرفيه في الحكم فجاز ان يكون تصور
الطرفين مكتسبا ويكون حصولهما كافيا في الحكم فيكون التصديق بديهيا والتصور كسبيا
اللهم الا ان نفسر التصديق بمجموع التصورين مع الحكم وح لا حاجة الى الاستدلال على كون
التصور بديهيا عند كون التصديق بديهيا فان ذلك يكون معلوما قطعا واما الثاني فلان
تصور وجودي انما يستلزم تصور مطلق الوجود ان لو كان مطلق الوجود جزءا من وجودي
وانه مشترك ولكن ذلك غير معلوم الا بالدليل فلا يكون تصوره ضروريا ثم نقول ايضا بعد
ذلك اذا كان تصور وجودي متوقفا على اشتراك الوجود وهو كسبي وجب ان لا يكون تصور
وجودي بديهيا لان قوله كل ما يتوقف عليه البديهي يجب ان يكون بديهيا ينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لا يكون بديهيا لا يتوقف عليه البديهي ثم نقول الاشتراك الوجود ليس بديهي
فلا يتوقف عليه البديهي وقد توقف عليه تصور وجودي فلا يكون تصور وجودي بديهيا
وهذا الالزام لم يتفطنوا له قال وكذا العدم سوا المطلق غير متصور والمضاف يعرف
بواسطة الوجود فهو كسبي جواب البديهي ما لا يتوقف على طلب وكسب اقول العدم ايضا
متصور بالبديهة وان كان قد نازع فيه جماعة قالوا ان ما لا ثبوت له لا يتخصص ولا يتميز
عن غيره فكيف يتصور والحق ان العدم قد يكون مطلقا وذلك غير متصور لعدم امتيازه
عن غيره بنفسه ولا هو مضاف الى ملكة يتصور باعتبار تصورها ومنه مضاف وهو
اعدام الملكات وهي متصورة تبعا لتصور ملكاتها ثم اورد سوالا على ذلك وتقريره ان العدم

اما مطلق فهو غير متصور على ما ذكرتم واما مضاف وهو لا يعلم الا بواسطة ملكته فلا يكون
تصوره بديهيا وانتم حكمتم بان تصور العدم بديهي كالوجود والجواب ان البديهي هو الذي
لا يتوقف على طلب وكسب ليس هو الذي لا يتوقف مطلقا والعدم المضاف اذا توقف تصوره
على تصور ملكته لا يلزم ان يكون متوقفا على طلب وكسب **قال الباب الثالث في**
في اثبات الصانع وصفاته وخواصه يدل على اثباته حدوث العالم لان كل محدث مفتقر الى
وجود محدث ضرورة اقول ذكر هينا برهانين على وجود الصانع البرهان الاول
الاستدلال بالحدوث وتقريره ان نقول العالم محدث وكل محدث فلا بد له من محدث
اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فضرورية لا يقال المحدث اما ان يوثر في المحدث
حال وجوده ويلزم منه تحصيل الحاصل وحال عدمه وذلك جمع بين الضدين ولا اثر في تلك
الحال لا تاثير وايضا الموثر يستحيل تاثيره في ماهية الحادث والا ارتفعت ماهيته عند
ارتفاعه فتكون تلك الماهية غير تلك الماهية فيلزم اجتماع النقيضين ضرورة وجود الموضوع
حالة الاتصاف بالمحمول بهذا يظهر انه يستحيل ان يكون وجوده موثرا في وجوده ويستحيل ان
يوثر في موصوفيه ماهيته بوجوده اما اولا فلما مر واما ثانيا فلان الموصوفيه لو كانت ثبوتيه
لزم التسلسل لانا نقول على الاول ان عنيتم بحالة الوجود زمان الوجود فالموثر موثر في تلك
الحال في ذلك الوجود الحالي وان عنيتم بحال الوجود المقارنة الآنية فلا فان الموثر متقدم على
الاثر بالذات وعلى الثاني بان الموثر يوثر في الماهية قوله يلزم عنه ارتفاعه ان تكون الماهيه
غير ماهيه مغالطة لان فرض الماهيه يجب معه تلك الماهيه وجوبا لاحقا فان عند فرض

تلك الماهيه

تلك الماهيه وجوبا لاحقا فان عند فرض تلك الماهيه يجب ان تكون تلك الماهيه بل عند ارتفاع الموثر
لا يكون هناك ماهيه على ان هذين التشكيكين لا يسمعان لقدحهما في الامور الضرورية **قال ولان الممكن**
على ما مر فيفتقر بديهة اقول هذا هو البرهان الثاني على وجود واجب الوجود وهو اوثق
من البرهان الاول وتقريره ان نقول ههنا موجودات كثيرة فهي اما ان تكون واجبة الوجود
او ممكنة الوجود والاول باطل لانها مركبة وكل مركب ممكن والثاني حق واذا كانت هذه الموجودات
ممكنة فلا بد لها من موثر فان الممكن نسبة وجوده وعدمه اليه على السوية فيستحيل حصول
احدهما الا بشي خارج عن الذات وهذا حكم اولي انه وقع فيه شك لبعض الناس فانما هو
لخفاء في تصور الحدود لا لخفاء الحكم **قال سوال الممكن حال الوجود واجب والعدم ممتنع**
ليس الا فلا افتقار اقول هذا سوال على قوله العالم ممكن وتقريره ان نقول ليس ههنا ممكن
لان الممكن اما ان يكون موجودا او معدوما اذ لا واسطة بين النقيضين فان كان موجودا
استحال عدمه والا اجتمع النقيضان فهو واجب وان كان معدوما استحال وجوده والا
اجتمع النقيضان فهو ممتنع لا يقال هذا انما يلزم على تقدير ان نقول ان الموجود في حال
وجوده يصح عدمه وكذلك المعدوم حال عدمه يصح وجوده وليس كذلك بل نقول انه في
حال وجوده يصح ان يعدم في الزمان الثاني وانه في حالة العدم يصح ان يوجد في الزمان
الثاني لانا نقول هذا باطل من وجهين الاول ان امكان المعدوم في ثاني الحال اما ان يكون
حاصلا في الحال ولا يكون والاول باطل لان العدم في ثاني الحال يستحيل حصوله في الحال
فكيف يحصل امكانه في الحال والثاني يلزم منه ان يكون امكان العدم غير حاصل في الحال

لامسبوقا الى الحال ولا الى تاثير الثانى انه فى ثانى الحال اذا كان معدوما كان ممتنعا فيكون واجب
العدم فكيف يكون فى الحال ممكن العدم فى ثانى الحال مع وجوبه فيه قال جواب تشكيك فى البديهه
ولانه مفتقر نظرا الى الذات اقول هذا سوال مدفوع لا يسمعه المحصلون فانه تشكيك
فى الضروريات على انا نجيب عن هذا بان نقول بان الممكن مفتقر نظرا الى الذات وتحقيق
هذا ان قولكم المحكوم عليه بالامكان اما ان يوجد حال الوجود او حال العدم قسمة غير
حاصرة لان معناه ان المحكوم عليه اما ان يعتبر مع الوجود او مع العدم ويبقى ههنا قسم
اخر وهو ان لا يعتبر مع احدهما بل يوجد من حيث هو هو ووجوب وجود الموجود
حال الوجود انما هو وجوب لاحق حصل مع اعتبار الوجود وكذلك وجوب العدم
حال العدم وهو لا يوثر فى الامكان لان هاتين الحالتين حالا الماهيه مضيفه الى
الغير واما الشكان الواردان على الامكان الاستقبالى فضعيفان اما الاول فلانه لا
منافاه بين استحاله حصول العدم الاستقبالى فى الحال وبين حصول امكانه فى الحال فانه لم
يوجد الامكان مقيسا الى حصول العدم الاستقبالى فى الحال بل اخذ مقيسا الى حصوله
فى الاستقبال وحصول العدم فى الاستقبال يستلزم امكانه فى الاستقبال واما الثانى
فان العدم واجب فى ثانى الحال بالنسبه الى حصول العدم فيه وليس بواجب فى الحال العدم
حصول العدم فى الحال قال سوال الممكن الباقى مستغن والا لزم ايجاد الموجود فلا امكان
ليس علة للاحتياج اقول هذا سوال ثان على كون الممكن محتاجا وتقريره ان نقول
علة احتياج الممكن الى المؤثر اما ان تكون هى الحدوث او الامكان والقسمان باطلان

فالممكن

فان الممكن ليس يحتاج اما الاول فلان الحدوث كيفيه للوجود فهى متاخره عنه والوجود
هنا متاخر عن ايجاد الفاعل له والايجاد متاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر والاحتياج متاخر
عن علة الحاجه فلو كان الحدوث هو العلة الحاجه الاثر الى المؤثر او جزءا منها او شرطا لها
لزم تاخر الشى عن نفسه بمراتب وبهذا ظهر فساد قول من ادعى ان علة حاجة الاثر الى المؤثر
انما هى الحدوث واما الثانى فلان الممكن الباقى مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج الى المؤثر
لكان تاثير المؤثر اما ان يكون فى شى كان موجودا او فى شى لم يكن موجودا والاول باطل والا لزم ايجاد
الموجود والثانى يلزم منه ان يكون الباقى مستغنيا وان المحتاج انما هو هذا الامر الحادث واذا
كان الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر وهو ممكن استحال كون الامكان علة الحاجه فظهر من
هذا ان الممكن غير محتاج الى المؤثر قال جواب الملازمة ممنوعه والاثر تبقيته اقول تقرير
الجواب ان نقول لا نسلم ان الممكن الباقى لو احتاج الى المؤثر لزم ايجاد الموجود قوله اما ان يوثر
فى شى كان موجودا فيلزم ما ذكرنا او فى شى حادث فيكون الحادث هو المحتاج قلنا لم لا
يوثر فى شى حادث وهو التبقيه فان سعيه الاثر لم يكن حاصلا فى الزمان الاول والمؤثر اذا اثر
فيها لا يلزم منه ايجاد الموجود ولا استغنا الباقى عن المؤثر قال سوال العدم غير معلل والا
فمتميز فموجود فالوجود كذا والا لكان فى احد الطرفين مستغنيا فلا ممكن اقول
هذا سوال ثالث على ان الممكن محتاج الى المؤثر وتقريره ان نقول الممكن هو الذى يتساوى
نسبه الوجود والعدم اليه فلو افتقر فى احد طرفيه وهو الوجود الى المؤثر لافتقر فى طرف
العدم الى المؤثر والتالى باطل فالمقدم مثله بيان بطلان التالى ان العدم نفى محض مستحيل

ان يكون معللا بغيره وعلة لغيره والا لكان متميزاً وكل متميز موجود فيكون العدم موجوداً هف واما بيان الشرطية فانه لو كان الوجود محتاجاً الى المؤثر لكان الممكن فى احد طرفيه مستغنيا عن المؤثر وفى الطرف الاخر محتاجاً اليه مع تساوى نسبتها اليه وهو مح بالضرورة لا يقال ان طرف العدم اولى به فلاجل ذلك استغنى عن المؤثر بخلاف طرف الوجود لانا نقول مع هذه الاولوية ان كان يمكن طريان الطرف الاخر فلنفرض احد الطرفين حصل فى وقت والاخر فى وقت آخر فتخصيص احد الوقتين باحد الطرفين والوقت الاخر بالطرف الاخر ان كان لا لمرجح لزم رجحان الممكن المتساوى لا لمرجح هف وان كان لمرجح لم تكن الاولوية كافية بل لا بد من امر اخر حتى يحصل الطرف الاولى فى وقت حصوله او من عدم مرجح الطرف المرجوح فلا تكون الاولوية اولوية هف وان كان مع هذه الاولوية لا يمكن الطرف الاخر لم تكن هذه الاولوية اولوية بل وجوباً لاحد الطرفين وح يكون الطرف الاخر ممتنعاً قال جواب علة العدم عدم العلة والملازمة ممنوعة اقول تقرير الجواب ان نقول لم لا يجوز ان يكون المعدوم معللا قوله يكون متميزاً عن غيره قلنا مسلم قوله فيكون موجودا قلنا ممنوع فانه لا يلزم من وقوع الامتياز وجود المتميزات فان اعدام الملكات متميزة بعضها عن بعض بواسطة تمايز ملكاتها ولهذا كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم غيره لا يوجب وعدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر فيه وعدم غيره لا يوجب ذلك واذا تقرر هذا فنقول ان علة العدم هى عدم العلة لا غير وبيانه من وجهين الاول انا متى عقلنا عدم العلة العلة حكمنا بعدم المعلول ولا نفتقر فى هذا الحكم الى امر آخر موجود يكون علة لكن العدم الثانى ان عدم المعلول لو استند الى امر غير عدم علته لكان عند وجود ذلك الامر اما ان

يعدم

يعدم شئ من علته او شرطا او جزا ولا يعدم بل يكون على ما كانت عليه حالة الايجاد والاول هو المط لانه يكون العدم مستنداً الى عدم العلة التامة والثانى بط والا لزم وجود المعلول نظرا الى وجود علة العدم لا يقال لم لا يجوز ان عند وجود علة يجب ان يكون موجوداً بل يكون معدوماً نظرا الى علة العدم لانا نقول لو لم يكن يجب عند وجود العلة وجود المعلول لجاز تخلف المعلول عنها فيكون تارة موجوداً واخرى معدوما فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم ان كان لا لمرجح لزم ترجيح الممكن لا لمرجح هف وان كان لمرجح غير الاول لزم ان لا يكون الاول كافيا فى العلية مع فرضنا انه علة تامة هف فح يستحيل عدمه نظرا الى علة العدم حالة وجود العلة التامة فى الوجود وايضا فلو حصل العدم لاجل علته حال وجود العلة التامة فى الوجود لم يكن الاستدلال بوجود العلة التامة على وجود المعلول صحيحا وح يجوز ان يحصل علة العدم التامة من غير حصول العدم فلا تكون علة للعدم قال وثبوته ازلى ابدى لانه واجب ولاستلزام التسلسل وهو مح لما بينا او الدور وهو مح اما بالضرورة او بتقدم الشئ على نفسه اقول لما اثبت وجود واجب الوجود شرع فى بيان كيفية وجوده فادعى انه ازلى ابدى والدليل على ذلك انه واجب الوجود لانه لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان هو الاول لزم الدور وان غيره لزم اما التسلسل او الانتهاء الى الواجب والثانى هو المط والتسلسل والدور باطلان اما التسلسل فلما مر واما الدور فقد اختلفوا فى بطلانه فذهب المحققون الى انه بط بالضرورة واما غيرهم فاستدل على ذلك بان العلة متقدمة على المعلول تقدم العلية فلو كان كل واحد من

الشيء على وصاحبه لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهو محال قال فلا يقبل العدم
اقول هذا نتيجة ما ذكر فانه اذا ثبت انه واجب الوجود استحال عليه العدم لان معنى
واجب الوجود هو الذي يستحيل عدمه فلو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك لكان ممكنا
لان ماهيته تكون قابلة للوجود والا لما وجد وللعدم ولو كان كذلك لزم التسلسل او الدور
وهذا اغنى عن البيان فيكون ازليا ابديا وذكر بعض المتاخرين على استحالة عدم الباري تع
حجة فقال لو جاز عدمه لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه وكل متوقف على الغير ممكن
فيكون الواجب ممكنا هف وهذه الحجة ضعيفة فان عدم واجب الوجود مستحيل لذاته فلو استحال
باعتبار عدم سبب عدمه لكان الوصف الذاتي معللا بالغير وهذا مح قال وهو غير زايد
والا لزم اثر المعدوم في الموجود او وجدت الماهية مرات غير متناهية او تقدم الشي
على نفسه او افتقر اقول اختلف الناس في ان الوجود هل هو زايد على الماهية ام لا
فذهب جمهور الاوايل الى ان الموجود من حيث هو هو مقول بالتشكيك على
الوجودات الخاصة بكل ماهية ماهية بمعنى انها متفاوتة فيه اما بالتقدم
والتاخر كوجود العلة والمعلول او بالاولوية وعدمها كالوجودين المذكورين او بالاشدية
والاضعفية كوجود الواجب ووجود الممكن والمقول على اشيا بالتشكيك يستحيل ان يكون جزءا من
تلك الاشيا او نفسها فان نفس الماهية وجزءها لا يقبل التفاوت بل يكون امرا عارضا لها واما
الوجودات المختصة بكل ماهية فانه زايد على تلك الماهية الا وجود واجب الوجود الخاص
به فانه عندهم نفس حقيقته والوجود بالمعنى الاول عارض له ذهنا اذ لا وجود للكلي

من حيث

من حيث هو كلي الا في الذهن واما المتكلمون فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى ان الوجود
زايد على الماهية في حق واجب الوجود وفي حق غيره من الممكنات وذهب اخرون
منهم ابو الحسين البصري الى ان الوجود نفس الماهية في حق الممكنات اذا عرفت هذا
فنقول الذي نذهب اليه ان الوجود في حق واجب الوجود نفس حقيقته والدليل
على ذلك انه لو كان زايدا على حقيقته لزم احد الامور الاربعة وهي اما تاثير المعدوم
في الموجود او وجود الماهية مرات غير متناهية او تقدم الشي على نفسه او افتقار
واجب الوجود الى الغير والكل باطل وبيان الملازمة انه لو كان زايدا على الماهية لكان
صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن لا بد له من موثر
فالموثر في وجود واجب الوجود اما ان يكون نفس الماهية او امرا آخر والقسمان
باطلان اما الاول فلان الماهية لو اثرت في وجودها لكانت اما معدومة حال التاثير
او موجودة فان كانت معدومة لزم منه تاثير المعدوم في الموجود وهو احد الاقسام
الاربعة وان كانت انما توثر فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة بعين هذا الوجود
او بغير هذا الوجود ويلزم من الاول وجود الماهية مرتين ثم انا ننقل الكلام الى
ذلك الوجود الذي جعلناه شرطا في التاثير فيلزم ان يكون هناك موجودات غير
متناهية وذلك احد الاقسام الاربعة ويلزم من الثاني تقدم الشي على نفسه فان هذا الوجود
اذا كان شرطا في تاثير الماهية في هذا الوجود يلزم تقدمه من حيث هو شرط وتاخره
من حيث هو معلول وهو احد الاقسام الاربعة واما الثاني وهو ان يكون الموثر في الوجود

امرا آخر غير ماهيه واجب الوجود فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده
الى الغير فيكون ممكنا وهو احد الاقسام الاربعه فقد ظهرت الملازمه واما بطلان الاقسام
الاربعه فظ قال سوال لم لا يوثر من حيث هي هي كالفرديه والقبول اقول تقرير هذا
السوال ان نقول لم لا يجوز ان يكون الوجود زائدا على الماهيه ويكون ممكنا والموثر فيه
هو الماهيه قوله اما ان يوثر فيه وهي موجودة او وهي معدومه قلنا نمنع الحصر بل
توثر الماهيه من حيث هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم كما ان ماهيه الثلثه
تقتضي الفرديه من حيث هي هي لا باعتبار انها موجوده ولا باعتبار انها معدومه
وكذلك سائر لوازم الماهيات وايضا فان العله القابليه لا تقتضي التقدم بالوجود
على المقبول فان ماهية الممكن قابله للوجود لا من حيث هي موجوده ولا من حيث هي
معدومه والا لزم ما ذكرتم في العله الفاعله فاذن ماهيه الممكن انما تقبل الوجود من حيث
هي هي فلم لا يجوز ان تكون العله الفاعليه كذلك ويندفع المحاذير المذكورة قال جواب الضرورة
حكمت بوجود الموجد بخلافهما اقول يريد ان بين وجه الفرق بين العله الفاعليه
في الوجود وبين تاثير الماهيه في لوازمها وقبول الماهيه للوجود ووجه الفرق ان
الضرورة قاضيه بان العله الموثرة في الوجود لا بد وان تكون موجوده والا لكانت
اما معدوما او توخذ من حيث هي هي وعلى التقدير الاول يلزم تاثير المعدوم في الموجود
وهو ممتنع بالضرورة وعلى التقدير الثاني يلزم منه تاثير الماهيه الذهنيه في الوجود وهو محال
بالضرورة وهذا بخلاف لوازم الماهيه فان الماهيه اذا اقتضته من حيث هي هي امرا ليس هو

الوجود

الوجود كانت مقتضيه لها في الوجود العيني والذهني ولا استبعاد في ان تقتضي الماهيه
من حيث هي هي صفة معقوله كالزوجيه والفرديه بخلاف الوجود الثابت عينا وكذلك
القبول فان الماهيه الممكنه لو قبلت الوجود من حيث هي موجوده لزم جواز تحصيل
الحاصل فاذن انما تقبله من حيث هي هي والماهية انما تكون عقلا والحكم بالقبول امر ذهني
اعتباري بخلاف العليه قال سوال الوجود مشترك لعدم الواسطه بين النقيضين
اقول اختلف الناس في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه بين الموجودات ام لا فذهب
اكثر المتكلمين الى انه وصف مشترك بين الموجودات وذهب ابو الحسين البصري وجماعه
من المتاخرين الى ان وجود كل شي نفس حقيقته ويستحيل ان يكون مشتركا واما الحكما فقد
ذهبوا الى ان الوجود من حيث هو هو وصف اعتباري ذهني يشترك فيه جميع الموجودات
وهو مقول بالتشكيك على وجودات الماهيات وان وجود كل ماهيه مخالف بالحقيقه
لوجود الماهيه الاخرى فالحاصل انهم اثبتوا لكل موجود وجودا خاصا مخالفا لغيره
من الموجودات ووجودا اخر مشتركا بين الجميع وان هذا المشترك انما يوجد في الذهن
لا في الخارج اذا عرفت هذا فنقول اورد هاهنا سوالا على ان الوجود نفس الماهيه تقريره
ان الوجود وصف مشترك فيكون زائدا اما الصغرى فيدل عليها ثلثة اوجه الاول ان
العدم امر واحد ليس فيه تعدد وامتياز فالمقابل له وهو الوجود ان كان متغايرا متكثرا
ثبتت الواسطه بين قولنا المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما وهو ممتنع بالضرورة وان كان
شيا واحدا فهو المطلوب قال ولتقسيمه الى الواجب والممكن اقول هذا هو الوجه الثاني

الدال على ان الوجود مشترك وتقريره انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن فنقول الوجود اما
ان يكون واجبا واما ان يكون ممكنا وتكون القسمة صادقة ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه والا
لبطل التقسيم فانه لا يصلح ان يقال الوجود اما ان يكون واجبا او عدما لعدم صدق الوجود
على العدم واذا ثبت صدق الوجود على الواجب والممكن ثبت انه مشترك قال ولبقاء
اعتقاداحدى [؟] مع زوال اعتقاد الخصوصيات اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان نقول
اذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه فاذا اعتقدنا ان ذلك السبب جوهر ثم زال
اعتقاد كونه جوهرا وحصل لنا اعتقاد كونه عرضا ثم زال اعتقاد كونه عرضا وحصل
اعتقاد كونه مجردا الزمنا زوال الاعتقاد الجوهرية والعرضية والتجرد واعتقاد الوجود باق في
الاحوال باسرها فدل ذلك على انه وصف مشترك بين الجميع فان الوجود لو كان هو نفس الجوهر
لزم زوال الاعتقاد حال زوال الاعتقاد الجوهرية ولما لم يكن كذلك بل بقي مع اعتقاد العرضية
كان مشتركا بينهما قال فيكون زائدا والا لتسلسلت العلل والمعلولات اقول هذا بيان
الكبرى وهو ان الوجود اذا كان مشتركا كان زائدا وتقريرها ان نقول اذا ثبت اشتراك
الوجود فلا يخرج اما ان يكون نفس الماهية فيلزم تشارك الماهيات بعضها بعضا في خصوصياتها
هف واما ان يكون جزءا من الماهيات فيكون جنسا لان الجنس هو الجزء المشترك بين المختلفات
ولو كان جنسا افتقر الى الفصل فيكون الفصل موجودا ضرورة ان الفصل علة الجنس وعلة
الموجود موجودة واذا كان الفصل موجودا لزم مشاركته للنوع في معنى الجنس فيفتقر
الى فصل آخر وهكذا الكلام في كل فصل ويلزم من ذلك تسلسل العلل والمعلولات وهو مح

واذا ابطل

واذا ابطل ان يكون نفس الماهية وجزءها لزم ان يكون امرا خارجا عنها زائدا عليها وهو
المط وهذه الحجة عندي ضعيفة فان لقائل ان يقول ان كان المط من هذه الحجة ان الوجود زائد على
كل ماهية يحمل عليها الموجود فهي غير تامة فان الذي ابطلتموه كون الوجود جزءا من كل
ماهية ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود زائدا على كل ماهية وان كان المط كون الوجود زائدا
على بعض الماهيات فلا يفيدكم المط في كون وجود واجب الوجود زائدا على ماهيته على انا نقول
لا نسلم ان الوجود اذا كان جزءا مشتركا لزم التسلسل وانما يلزم ذلك على تقدير ان يكون جنسا وعلى ان
الوجود اذا كان صفة للفصل كان جزءا منه والكلام تم وقد يمكن تكلف الجواب عن هذه الاسولة
بما فيه بعض الدقة قال وانتفت البسائط فانتفت المركبات اقول هذا دليل ثان على ان
الوجود اذا كان مشتركا كان زائدا لانه لو كان جزءا من كل موجود لزم نفي البسائط لانها
موجودة والوجود جزء منها والمراد بالبسيط ههنا الموجود الذي لا جزء له وقد يطلق على معنى
آخر وهو الذي يساوي جزؤه في الحد والحقيقة واذا انتفت البسائط انتفت المركبات ضرورة
استلزام عدم الجزء عدم الكل قال جوابا بمنع الصغرى والتقسيم وجود الماهية وعدمها
فلا واسطة اقول منع ههنا صغرى القياس وهو ان الوجود مشترك والجواب عن
الاول من الاوجه الثلثة الدالة عليه وهو ان الوجود لو لم يكن مشتركا لبطل الحصر بان قال
الحصر حاصل على تقدير عدم اشتراك الوجود لانا نقسم بالنسبة الى وجود كل ماهية وعدمها
فنقول كل ماهية اما ان تكون موجودة او معدومة وهذه حاصرة القسمة حاصرة سواء كانت
هناك معنى مشترك او لم يكن قال ومورد التقسيم الماهية اقول هذا جواب عن الوجه

الثاني وهو انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن وتقرير الجواب انا لا نم ان مورد التقسيم هو
الوجود بل الماهية فنقول الماهية اما ان تكون واجبة او ممكنة وذلك لا يستلزم اشتراك
الوجود بين القسمين قال وبقاء الاعتقاد اقول هذا جواب عن الوجه الثالث وهو
ان بقاء الاعتقاد حاصل حال زوال اعتقاد الخصوصيات وتقريره ان نمنع بقاء
اعتقاد الوجود فان من جزم بوجود ممكن وجزم بان سببه وهو الجوهر موجود ثم زال
الجزم بكونه جوهرا وحصل له الجزم بكونه عرضا يزول اعتقاد وجود الجوهرية ويحصل
له اعتقاد وجود العرض فالحاصل انا نمنع ثبوت اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد
الخصوصيات وفي هذا نظر قال سؤال الماهية باعتبار الوجود واجبة ومن حيث هي هي
ممكنة جوابا منع الصغرى اقول هذا يدل على ان الوجود زائد على الماهية وتقريره ان
نقول اذا اخذنا ماهية الممكن من حيث هي موجودة تكون واجبة الوجود والا لجاز عدمها
من حيث هي موجودة فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال واذا اخذنا الماهية من حيث هي هي كانت ممكنة
الوجود والعدم فالماهية من حيث هي موجودة مغايرة للماهية من حيث هي هي فيكون الوجود زائدا
عليها والجواب انا نمنع الصغرى ونقول ان الماهية من حيث هي موجودة لا تخرج عن كونها تلك
الماهية والا لكان الوجود اعداما للماهية هف واذا كان كذلك كانت من حيث هي موجودة ممكنة
لانها من حيث هي هي بمعنى الامكان وهي من حيث هي هي حاصلة من حيث هي موجودة قال سؤال
نفرق بين تصور الماهية وتصديق الوجود جوابه لفظا اقول هذا دليل ثالث على ان
الوجود زائد وتقريره انا نفرق بالضرورة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد

موجود

موجود وذلك يدل على ان الوجود زائد على الماهية والجواب ان الفرق انما هو باعتبار مغايرة
لفظ الوجود للفظ السواد واما باعتبار مغايرة المعنى فلا وينزل ذلك منزلة قولنا انا نفرق
بين قولنا الانسان انسان وبين قولنا الانسان بشر وذلك يدل على ان المغايرة بين الانسان
والبشر ولما كان هذا ابدا وان المغايرة اللفظية كافية ههنا فلذلك ثم قال قيل المختص من هذا ان لا شيئية
للمعدوم اقول هذا يشبه ما ذكر الدليل عليه من كون الوجود نفس الماهية فان الوجود لما
لم يكن ثابتا في العدم بالاتفاق لم يكن المعدوم شيئا وهذا الكلام اراد به مناقضة ابي هاشم
واصحابه فانهم اثبتوا المعدوم وتحقيق قولهم ان نقول المعدوم اما ان يكون ممتنع الثبوت ولا
نزاع في كونه نفيا محضا واما ان يكون ممكن الثبوت فذهب جماعة من المعتزلة كابي علي وابي هاشم
وابي يعقوب الشحام وابي الحسين الخياط وابي القسم البلخي وابي عبد الله البصري وابي اسحق
بن عياش وعبد الجبار وغيرهم الى ان المعدومات الممكنة ذوات واعيان وحقائق ثابتة في
العدم وليس للفاعل تاثير في جعلها ذواتا وانما تاثيره في جعل الذات موجودة واتفقوا على
تباين تلك الذوات وانها غير متناهية ثم اتفقوا على ان تلك الذوات متساوية في حقائقها وانما تتباين
بصفات مميزة لها وتسمى تلك الصفات صفات الاجناس فذهب الجمهور كابي علي وابي هاشم الى ان
تلك المعدومات كما انها ثابتة بذواتها فهي متباينة حالة العدم بصفاتها كالجوهرية للجوهر واخرون منهم
قالوا ان تلك الصفات لا تحصل الا مع الوجود وذهب الفريق الاول الى ان الصفات التي للجوهر اما ان
تكون عائدة الى الجملة كالحيوة وسائر ما يكون مشروطا بها كالقدرة والعلم واما ان تكون عائدة الى
الافراد وهي اربع صفات احدها الصفة الحاصلة له حالة الوجود والعدم وهي صفة الجوهرية

التي بها تماثل ما يماثل وتخالف ما يخالف وثانيها صفة الوجود التي تحصل بالفاعل وثالثها صفة التحيز وهي
الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ورابعها الحصول في الحيز وهو
الصفة المعللة بالمعنى والفرق بين هاتين الصفتين ان التحيز هو الصفة المختصة بالجوهر التي باعتبارها
احتاج الجوهر الى حيز وتقتضيها الجوهرية واما الحصول في الحيز فهي الصفة المعللة بالمعنى وهي
علة للكائنية وجماعة من الناس يحسبون ان ذلك المعنى هو الكائنية وهو خطأ فان الكائنية معلولة للحصول
في الحيز والحصول في الحيز معلول ذلك المعنى قالوا وليس للجوهر صفة سوى هذه وليس بكونه ابيض او اسود
صفة واما الاعراض فلا يحصل فيها الصفات الراجعة الى الجملة ولا الحصول في الحيز فلها اذاً ثلث صفات
احدها صفة الجنس كالسوادية في السواد والبياضية في البياض وثانيها الوجود وهو الحاصل بالفاعل
بالفاعل وثالثها هي الصفة الصادرة عن صفة الجنس التي باعتبارها كان حالاً في المحل وتمادى بعضهم
في هذا المحال الى ان جعل للذوات المعدومة يصح اتصافها بالصفات المتقابلة وتراكيبها بانواع التراكيب
واخرون جعلوا المعدوم بكونه معدوماً صفة زائدة على ذاته وهذا كله دخول في الجهالات قال
احتج من اثبته بان المعدوم متصور فمتميز فثابت اقول هذه حجة ابي هاشم واصحابه على ان المعدوم
الممكن ثابت وتقريرها ان نقول المعدوم متصور وكل متصور متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت
فههنا ثلث مقدمات الاولى ان المعدوم متصور وهي ظاهرة فانا نتصور طلوع الشمس غداً من مشرقها وهو
معدوم الآن المقدمة الثانية ان كل متصور متميز وهي ظاهرة ايضاً فان الشيء الذي لا يتميز عن غيره يستحيل
تصوره وتعلق العلم به فانه لا يكون ح الاشارة اليه اشارة عقلية ولا حسية تخصصه عن غيره فثبت هاتين
المقدمتين ان كل معدوم متميز ويدل على ذلك ايضاً اني قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على

الحركة الى السماء فالحركتان متمايزتان وهما معدومتان وايضاً فاني اريد اللذات واكره الآلام وهما
معدومتان فظهر بهذه الامور ان المعدوم متميز واما ان كل متميز ثابت فلان كل متميز فهو متحقق
متعين في نفسه مغاير لما عداه والا لما كان متميزاً ولا نعني بكون المتميز ثابتاً الا هذا قال وبان
ممكن العدم معناه تقرر ماهيته مع العدم كالوجود اقول هذه حجة ثانية لهم على ان المعدوم
ثابت وتقريرها انا اذا وصفنا الممكن الوجود بانه يمكن عدمه كان معناه ان ماهيته يمكن ان تتصف
بالعدم متقررة حالة العدم كما انا اذا وصفنا الماهية بامكان الوجود كان معناه ان تلك
الماهية يمكن ان تتقرر حالة الوجود وقد يحتجون ايضاً بان الامكان ثبوتي لانه نقيض
الامتناع العدمي فيكون الموصوف به ثابتاً والمعدوم موصوف به قال وجوابه ان التصور
لا يقتضي الثبوت كالممتنعات والمركبات والوجود اقول هذا جواب الحجة الاولى وهو الطعن
في المقدمة الثالثة فانا نسلم ان المعدوم متصور وان كل متصور متميز ونمنع ان كل متميز ثابت
وسند المنع انا نتصور الممتنعات كشريك الباري ونتصور المركبات كجبل من ياقوت
ونتصور الوجود وهذه امور وهمية ومع ذلك فليست ثابتة في العدم بالاتفاق فان تصور
الحقايق المعدومات الممكنة على هذا المعنى فذلك لا يقتضي الثبوت وان كان على غير هذا فلا
بد من بيانه وقولهم المعدوم ~~مراد والمراد~~ ثابت مقدور فيكون ثابتاً يلزم منه تحصيل الحاصل
وكذلك قولهم المعدوم مراد والمراد ثابت قال ومعنى الممكن هو الذي يمكن ارتفاع ماهيته
بان يعدم لا بان يوصف بالعدم وهو ثابت اقول الجواب عن الحجة الثانية بان في تقريرهم
مغالطة فان معنى قولنا الماهية يمكن عدمها انه يمكن ارتفاع تلك الماهية وعدمها عدماً

محضا ونفيا صرفا حتى تخرج عن كونها تلك الماهية وليس معناه بان تلك الماهية توصف بالعدم وهي
ثابتة وكذلك في تفسيرنا الممكن في طرف الوجود فانه لا يصح اتصاف الماهية بالوجود دون شرط
انضمام الوجود اليها بل انما توصف به من حيث هي هي وقولهم الامكان ثابت قلنا ممنوع وليس لا امكان
نقيضا للامتناع على انه لو كان ثابتا لزم التسلسل وايضا اذا اتصفت الماهية المعدومة به
اقتضى ذلك خروجها عن الذاتية وهو عندهم باطل قال برهان المعدوم ان ساوى المنفي
او كان اخص فكل معدوم منفي وكل منفي فليس بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا فهو ثابت وهو
مقول على النفي فالمنفي ثابت اقول هذا برهان دال على ان المعدوم ليس بثابت وتقريره
ان نقول المعدوم اما ان يساوي المنفي ويكون اخص منه او اعم وعلى التقديرين الاولين يلزم منه
صدق المنفي على كل المعدوم ضرورة صدق احد المتساويين على كل افراد الاخر وصدق العام
على كل افراد الخاص فيصدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت اتفاقا فيصح كل معدوم
ليس بثابت واما ان كان المعدوم اعم من المنفي فقولنا انه يجب ان يكون نفيا صرفا والا لكان العام
هو الخاص هف واذا لم يكن نفيا كان ثبوتيا ضرورة انه لا خروج منهما فاذا الثبوت مقول على المعدوم
والمعدوم مقول على النفي ضرورة صدق العام على الخاص فيكون الثبوت مقولا على المنفي هف
قال برهان هي اما متناهية وهو مح اتفاقا او غير متناهية فينتقض باخراج الموجود
منها فنقصت هي اقول هذا برهان اخر دال على ان المعدوم ليس بشيء وتقريره ان نقول المعدومات
الثابتة اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان اما انها لا تكون متناهية فبالاتفاق
ولانه يلزم اذا اخرجها الله تعالى الى الوجود لا يبقى للبديع قدرة فتتناهى قدرة البديع وهو مح واما
انها لا تكون غير متناهية فلان الله تع اذا اخرج منها شيئا الى الوجود ان نقصت كما كانت اولا لزم
ان يكون المنقوص الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هف وان نقصت تناهت قال واما الصفات
فمنها كونه قادرا والا لكان موجبا فيلزم القدم او التسلسل وهما محالان اقول القادر
هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل اذا كان الفعل ممكنا ولم يمنعه مانع اذا عرفت
هذا فنقول الباري تعالى قادر والا لكان موجبا والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المؤثر
اما ان يكون يؤثر مع جواز ان يؤثر او مع وجوب ان يؤثر والاول القادر والثاني الموجب
فلا خروج عنها وبيان بطلان التالي انه لو كان موجبا لكان اما ان يكون موجبا للاثر على
الاطلاق او بشرط وعلى التقدير الاول يلزم القدم لان حصول العلة التامة يجب حصول
المعلول وعلى التقدير الثاني نقول ذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان كان الاول
لزم القدم لان عند وجود العلة والشرط يجب المعلول وان كان الثاني كان الكلام في حدوثه
كالكلام في حدوث العالم وذلك يؤدي الى التسلسل والقدم والتسلسل باطلان فالايجاب بط فثبت
الاختيار قال سؤال هو موجب في وقت او تقدير فلا قدم ولا تسلسل جواب التسلسل
لازم لان الكلام في الوقت كذلك اقول تقرير السؤال ان نقول العالم اما ان يصح قدمه
اولا وعلى التقدير الاول يلزم الايجاب والقدم وعلى التقدير الثاني نقول ان الفعل كما يعتبر
في حصوله وجود العلة الفاعلية فكذلك يعتبر في وجوده حصول القابل والعالم قبل
وجوده كان محالا فلم تكن العلة الا موجبة له في ذلك الوقت وفي وقت لا امكان يكون العلة
موجبة له فلا يلزم التسلسل ولا القدم ولا ينافي ذلك الايجاب واجاب المتكلمون عن هذا

السوال بان التسلسل لازم لان العلة اذا كانت موجبة في وقت دون وقت لذاتها فالكلام
في ذلك الوقت كالكلام في العالم فانا نقول ذلك الوقت ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان
حادثا لابد له من وقت اخر تكون العلة موجبة له فيه دون ما قبله قال وهذا غير مرضي
عندي لان الاحداث جاز ان يكون في وقت على راي المتكلم اقول اخذ يعترض على المتكلمين
في هذا الجواب وتقريره ان الاحداث عند المتكلمين لا يفتقر الى الوقت في جانب المختار والا
لزم التسلسل كما الزموه في جانب الموجب واذا لم يتوقف احداث المختار على وقت فلم لا
يجوز ان يقال بان تاثير الموجب لا يتوقف على وقت فان الاختيار والايجاب لا تاثير لهما
في الاستغناء عن الوقت والحاجة اليه قال الا ان الجواب هو انه لو لم يحدث امر لم يتجدد الفعل
ضرورة وان حدث تسلسل اقول لما اعترض على كلام المتكلمين اجاب بما هو الحق في نفسه وتقرير
الجواب ان نقول لو تاخر تاثير العلة الموجبة عن ذاتها لكانت ذاتها غير كافية في الايجاد
والا لزم الترجيح من غير مرجح بل لابد لها من امر يضاف اليها حتى تتم به فيحصل الاثر فهو اما
ان يحصل ذلك الامر الذي فرضناه متمما لها في التاثير او لا وعلى التقدير الاول يلزم التسلسل وعلى
التقدير الثاني يلزم ان لا يتجدد الفعل ضرورة قال وهي ازلية لانها اما عين ذاته فقط واما مغايرة
فاما واجبة فقط او ممكنة مستندة اليه بلا شرط او بشرط قديم فيلزم القدم والا تسلسلت الشرائط
اقول لما فرغ من اثبات القدرة شرع في احكامها فقال ان كون الله تعالى قادرا امر ازلي اصل
والدليل عليه ان هذه الصفة اما ان تكون عين ذات الله تعالى او مغايرة له وعلى التقدير الاول
يلزم قدمها لما ثبت من وجوب قدمه تعالى وعلى التقدير الثاني نقول هذه الصفة اما ان تكون

واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها فان كان الاول لزم اجتماع واجبي الوجود وهو محال لما ياتي ومع استحالته
فهو مستلزم للمطلوب لانها اذا كانت واجبة لزم قدمها لما ثبت من قدم واجب الوجود وان
كانت ممكنة فلابد لها من مؤثر فمؤثرها اما ان يكون هو ذات الله تعالى او غيره والثاني محال والا لكان
واجب الوجود منفعلا عن الغير وهو محال وايضا فان ذلك الغير ممكن لما ياتي فالمؤثر فيها
هو الله تعالى بالقدرة فيلزم التسلسل والدور وان كان الاول فاما ان يكون الله تعالى مؤثرا فيها على
الاطلاق ويلزم قدمها لان عند قدم العلة التامة يلزم قدم المعلول واما ان كان فيها مؤثرا
بشرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم الصفة وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام
في حدوث القدرة لان حدوثه ان كان من الله تعالى بواسطة القدرة لزم تقدم القدرة عليه فيلزم
الدور وان كان بالايجاب لزم ان يكون تاخره عن ذات الله تعالى الموجبة انما كان لاجل شرط
حادث ويتسلسل قال وقدرته على كل مقدور لان علة تعلق القدرة بالمقدور الامكان
وهو حاصل في الكل فالكل مقدور اقول اختلف الناس في انه تعالى هل هو قادر على كل مقدور
ام لا فاثبته جماعة ونفاه اكثر المعتزلة والفلاسفة والمجوس والصابئية والثنوية ومن اصحابنا
السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي والحق عندي هو الاول ويدل عليه وجهان الاول ان علة
صحة تعلق قدرة الله تعالى بالاثر انما هي الامكان وبيانه ان الماهية اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة وعلى
التقديرين الاولين يستحيل تعلق القدرة بها فلم يبق الا الثالث فعلمنا ان علة صحة التعلق انما هي الامكان
لا يقال ان الامكان امر عدمي فلا يعلل وايضا فتلك الماهية اما ان تكون واجبة او ممكنة او ممتنعة وعلى
تقدير وجوبها وامتناعها لا يصح تعلق القادر بها فلم يبق لصحة التعلق علة سوى الامكان فغالطه

لان الماهيه وان كانت لا تخ عن هذه القضايا لكنها مغايره لها فان الماهيه من حيث هي هي ليست احد
هذه الثلثه فلا يلزم من سقوطها رتبة الوجوب والامتناع عن الاعتبار وجعل الامكان علة الجواز
ان تكون الماهيه هي العله وايضا يلزم كون العبد قادرا على كل مقدور لان له مقدورا وعله صحة
تعلقه بذلك المقدوريه ليس الا الامكان وهو مشترك وايضا لا يلزم من صحة نسبة الممكنات باسرها
اليه نسبة المقدوريه صحة نسبتها اليها بصحة القادريه فان كون الاثر يصح اسناده الى هذه الذات
من حيث هو مغاير كون الذات يصح تاثيرها في هذا الاثر من حيث الذات وغير مستلزم له
الا ترى ان الاشيا يصح نسبتها الى العلم نسبة المعلوميه ونسبة العلم اليها لا يصح من حيث هو لانا
نجيب عن الاول بان صحة المقدوريه وان كانت عدميه لكنها امر اعتباري وحكم بها العقل لبعض
الذوات فلا بد لها من علة لاجلها صح نسبة ذلك الامر الاعتباري الى تلك الذات دون غيرها وعن
الثاني بان هذه الاعتبارات وان كانت مغايره للذات لكن العقل اذا لحظ الماهيه من حيث
وجوب وجودها وامتناعها استحال اسناد الحاجه اليها واذا لحظ الامكان حكم بالحاجه
فالامكان ان كان هو العله فهو المط وان كان العله هو الامكان مع الماهيه لزم الحكم ان الامكان جزء العله
كاف واسناد الحكم الى المجموع يكون احد افراده كافيا فيه بط وعن الثالث ان قدرة العبد لما كانت
جسمانيه كانت متعلقه بالوضع فلا تفعل الا بمشاركته فانحصرت مقدوراتها بخلاف قدرة
الله تع فانه لتجرده يكون نسبته الى جميع المقدورات على السويه فافترقت القدرتان وعن
الرابع ان الاشيا الممكنه اذا صح نسبتها الى مقدوريه الله تعالى وجب صحة نسبة قدرته تع
اليها لانها متماثله من حيث الامكان فاذا صح الى البعض نسبة القدرة اليه صح على الباقي وذلك بخلاف

العلم

العلم المتعلق بالشي المخصوص على ما هو به فلا يصح نسبته الى جميع الاشيا نسبة واحدة كما لا
يصح نسبة جميع الاشيا اليه نسبة واحدة قال ولانه ان صح وجب لانها صفة نفسية متى صحت وجبت
والا توقفت فلا تكون نفسيه وبيان المقدم انه حي اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على كونه تعالى
قادرا على كل مقدور وتقريره ان نقول انه صح على واجب الوجود ان يقدر على كل مقدور
وجب ان يقدر على كل مقدور والمقدم حق فالتالي مثله وبيان الشرطيه انه اذا صح
ان يقدر على كل مقدور فلو لم يجب حصول هذه الصفة نظرا الى ذاته لافتقر في حصول هذه
الصفة الى الغير فلا تكون هذه الصفة نفسيه والتالي بط فالمقدم مثله واما بيان صحة المقدم
فلانه تع حي والحي من حيث هو حي لا يستحيل عليه ان يقدر على كل مقدور قال سواله وهو احد
ولا يصح منه الا واحد فلا يقدر على الكل وبيان الملازمه ان مفهوم صدور آ غير ب فان دخلا او
احدهما تركب والا تسلسل اقول لما ذكر المذهب الحق والاستدلال عليه شرع الان في تقرير
المذاهب الباطله والاحتجاج عليها ونسخ تلك الحجج فمن المذاهب الباطله مذهب الفلاسفه في هذا
المقام فانهم قالوا انه تع واحد حقا من كل جهه والواحد حقا يستحيل ان يصدر عنه اكثر من واحد
اما الصغرى فسياتي الاستدلال عليها واما الكبرى فقد احتج عليها بثلث حجج الاولى ان
الواحد لو صدر عنه آ و ب ومفهوم صدور آ غير مفهوم صدور ب والا لكان من عقل ان ذاتا
صدر عنها احد المعلولين وجب ان يعقل صدور المعلول الاخر عنها وهو مح واذا تغاير المفهومان
فاما ان يكونا من مقومات الذات او من عوارضها او يكون احدهما من المقومات والاخر من
العوارض فان كان الاول لزم التركيب في تلك العله وكذلك ان كان احدهما من المقومات

والاخر من العوارض وان كانا من العوارض نقلنا الكلام اليهما وقلنا ان صدور احد هذين
المفهومين مغاير لصدور المفهوم الاخر فاما ان تكون هذان المفهومان من المقومات او من
العوارض او بالتفريق و يعود البحث ويلزم التسلسل قال ولان صدور شي وما ليس ب ذلك
تناقض اقول هذه هي الحجة الثانية على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و تقريرها انه لو
صدر عن العلة آ و ب و ب ليس آ ح يكون قد صدر عن تلك العلة آ وليس آ وهو تناقض قال ولان
اختلاف الاثار يدل على الاختلاف فعلى التعدد اولى اقول هذه الحجة الثالثة و تقريرها ان اختلاف
الاثار يدل على اختلاف المؤثرين وانا نستدل على اختلاف المؤثرين طبيعة النار و الما بصدور
الحرارة عن النار و البروده عن الما و الحراره و البروده مختلفتان فتكون الطبيعتان مختلفتين
فاذا كان اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرين فبان يدل على تعددها و تغايرها اولى
فان دلالة الشي على وجود العام اولى من دلالته على الخاص قال جواب الصدور ذهني ولا تسلسل
ومعارض بالسلوب اقول اجاب عن الوجه الاول من حيث النقض ومن حيث المعارضة
اما النقض فبان منع القسمة وحصرها فان مفهوم صدور آ ومفهوم صدور ب انما يرد عليهما
القسمة بالتقويم والعروض على تقدير ان يكونا وجوديين اما على تقدير ان يكونا مفهومين
ذهنيين لا ثبوت لهما في الخارج فان القسمة تكون بط ثم استدل على هذا المنع وقال لو كان صدور
المعلول عن العلة امرا خارجيا لكان اما واجب الوجود او ممكن الوجود والاول بط اما اولا
فلاستحالة التعدد في واجب الوجود واما ثانيا فلان الصدور من الصفات الاضافية فهي متاخرة
عن المضافين فكيف تكون واجبة الوجود واذا كان ممكن الوجود لم يكن له بد من علة يصدر عنها

فصدوره

فصدوره عن تلك العلة ان كان واجبا لزم المح وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه ويلزم التسلسل واما
المعارضة فبان نقول لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يسلب عن الشي الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف
الواحد الا بشي واحد وبيانه ان سلب آ عن ح مغاير لسلب ب عنه لانا نعقل احد السلبين و نغفل
عن الاخر فاما ان يكون من المقومات او من العوارض او بالتفريق و نسوق الكلام و كذلك اتصاف
آ بب غير اتصافه بح فهذان المفهومان اما ان يكونا من المقومات او من العوارض ويعود البحث
ولما كان هذا بط قطعا فكذا ما ذكرتم لا يقال اتصاف الشي بغيره و سلب الشي عن غيره لا يعقل الا
بين الشيين ونحن نجوز ان يصدر عن الواحد باعتبارات متغايرة معلولات كثيرة فان اجيب
بان الصدور كذلك لا يعقل الا بين شيين قلنا الصدور يوجد على وجهين احدهما كون الذات
بحيث يصدر عنها المعلول وهذا الاعتبار لاحق للماهية من حيث هي هي لا باعتبار المعلول
وثانيهما المعنى الاضافي الذي لا يفهم الا بين شيين لانا نقول لما عقلتم الصدور ماخوذا بهذين
الاعتبارين فاعقلوا السلب والاتصاف كذلك فان كون الماهية بحيث يسلب عنها شي او بحيث
تتصف بامر اعتباري مغاير لمعنى السلب والاتصاف بالمعنى الاضافي قال والتناقض
لازم من الصدور وعدمه اقول هذا جواب الوجه الثاني وهو ظ فان التناقض انما يلزم ان لو
قلنا انه يصدر عن العلة آ ولم يصدر عنها آ اما اذا قلنا انه يصدر عنها آ وما ليس ب لا يلزم منه
تناقض قال والتخلف يدل لا الاختلاف اقول هذا جواب الوجه الثاني وتقريره ان
نقول انما استدللنا على كون طبيعة الما مخالفة لطبيعة النار بان طبيعة الما يصدر عنها
البروده وتتخلف البرودة عن النار وان النار يصدر عنها الحرارة وتتخلف عن الماء

فيستدل بتخلف اثر كل واحد منهما على انتفائها ولا يستدل بالاختلاف على الاختلاف قال سوال
للنظام فعل القبيح سفه او حاجة وهما محالان عليه اقول هذا المذهب من جملة المذاهب
الباطلة وهو مذهب النظام فانه زعم ان الله تع لا يقدر على القبيح واحتج عليه بانه لو كان قادرا
على القبيح لصح منه فعله والتالي بط فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان معنى القادر هو الذي يصح
منه الفعل فلو لم يصح منه القبيح لم يكن قادرا عليه وبيان بطلان التالي ان فعله مح وكل ما فعله
مح فانه لا يكون صحيحا اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان فعله مستلزم للمح فيكون مح
بيان الاول ان من فعل القبيح فلا يخ اما ان يكون عالما به او جاهلا فان كان عالما به فاما ان يكون
محتاجا اليه او لا يكون والثاني سفيه فان العالم بقبح القبيح الغني عنه لو صدر عنه كان سفيها
فاذن فعل القبيح يستلزم احد المحالات الثلثة وهي اما الجهل او السفه او الحاجة والثلثة
باطلة في حق الله تع فيكون فعل القبيح مح منه جوابنا قال جوابا بالنظر الى الداعي مح والى القدرة
ممكن اقول تقرير الجواب ان يقال ما ذكرتموه انما يدل على استحالة صدوره منه مطلقا
وذلك لا يستلزم استحالة قدرته عليه لجواز ان يكون استحالة صدوره منه انما كانت باعتبار
عدم الداعي لا باعتبار عدم القدرة وان الفعل كما يمتنع ان يقع باعتبار عدم القدرة عليه يمتنع
ان يقع باعتبار عدم الداعي اليه فالحاصل ان امتناع الفعل اعم من عدم القدرة فلا يجوز
الاستدلال به عليه هذا تقرير ما اجاب به ابو الحسين قال واشكل على ابي الحسين بانه لو امتنع
عدم الداعي لامتنع القبيح لتوقفه عليه وتخلص بالتزامه ولا يدل على عدم القدرة اقول
تقرير الاشكال ان نقول الداعي الى القبيح اما ان يكون موجودا او اما ان لا يكون فان كان

لاول

لاول ثبتت القدرة ولزم احد المحالات المذكورة وان كان الثاني كان الفعل ممتنعا لتوقفه
على الداعي فيكون القبيح ممتنعا فلا يكون مقدورا عليه وهذا الاشكال في غاية السقوط فانه ليس
بمحال ان يكون الفعل ممتنعا نظرا الى الداعي ويكون مقدورا نظرا الى القدرة والذي يدل على اصل
المسئلة ما بينا من كونه تع قادرا على كل ممكن وللمعتزلة طريق آخر وهو تع قادر على الكذب وهو
قبيح فانه تع اذا كان قادرا على ان نقول العالم ليس بقديم كان قادرا على ان نقول العالم قديم فان
القادر على مجموع الافعال قادر على كل واحد من تلك الافعال وايضا هو تع قادر على الجهل وهو
قبيح لانه تع قادر على العلم والقادر على الشيء قادر على ضده قال سوال لعباد ما علم عدمه غير
مقدور الوجود والا لزم الجهل اقول هذا احد المذاهب الباطلة في هذا المقام وهو مذهب
عباد بن سليمن فانه ذهب الى ان الممكن ما علم الله تع عدمه فانه لا يكون وجوده مقدورا والمحققون
على خلافه واستدل عباد على مذهبه بانا اذا علمنا ان الشيء لا يوجد استحال ان يوجد والا لزم انقلاب
علم الله تع جهلا واذا كان مستحيل الوجود لم يكن مقدورا قال جواب الجهل لازم للوقوع لا للقدرة
وهو مح من حيث العلم اقول تقرير الجواب ان نقول الله تع اذا علم بعدم الشيء فوقوعه يكون مستلزما
للجهل فيكون مح لغيره لا لذاته وبيان ذلك ان العلم يجب فيه المطابقة فاذا وضعت العلم بالعدم
وجب ان يكون العدم موضوعا قبل وضع العلم حتى يتعلق به العلم فان العلم تابع للمعلوم وحكاية
عنه ومع فرض العدم يكون الوجود مح لانه يكون العدم واجبا للفرض لا لذاته ويكون هذا
الوجوب لاحقا لا سابقا فلا يؤثر في امكان الممكن كما انك اذا فرضت الماهية معدومة فانها بهذا
الاعتبار يستحيل ان تكون موجودة وتكون هذه الاستحالة غير ذاتية بل انما حصلت من ذلك الفرض

ولا تكونون في الامكان الذاتي فاذن هو ممكن باعتبار ذاته فهو مقدور عليه من تلك الحيثية وغير
مقدور عليه من حيث وضع احد الطرفين وتعلق العلم ولا يلزم من ذلك استحالة لتعدد الحيثيات
قال سوال للبلخي لا يمكن ان يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلق بما علمناه مكتسباً ولا لا امكن
ان يخلق العلم بقدرة زيد المعلوم وجوده اكتسابا ثم نشك في وجوده مع العلم الضروري
بقدرته اقول هذا مذهب رابع من المذاهب الباطلة ذهب اليه ابو القسم البلخي وهو
انه تعالى غير قادر على ان يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلق بما علمناه مكتسباً واحتج عليه بانه
لو قدر على ان يخلق فينا علماً كذلك لا مكن ان يخلق فينا علماً ضرورياً بقدرة زيد المعلوم وجوده
بالاكتساب والتالي بط فالمقدم مثله وبيان الشرطية ظ فان العلم بالقدرة احد العلوم المكتسبة
وبيان بطلان التالي انه لو صح ذلك لجاز وقوع الشك في الضروريات لانه يجوز الشك في
النظريات فاذا شككنا في وجود زيد الكسبي فاما ان نشك في قدرته اولا والثاني بط
والا لكان العلم حاصلاً بان زيداً قادر مع الشك في وجوده وهو سفسطة والاول يلزم منه وقوع
الشك في الضروريات فاذن لا يمكن ان يخلق العلم الضروري بالصد مع علمنا بالذات
اكتساباً وايضاً لو امكن ان يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلق بما علمناه مكتسباً لامكن ان
نعلم بالاكتساب ما هو الان معلوم لنا بالاضطرار فيلزم تجويز ان يكون علمنا بانفسنا
ولذاتنا والامنا مكتسباً وعلمنا بالشرايع والنبوات ضرورياً وذلك مح وايضاً لو
امكن ان يخلق فينا العلم الضروري بما علمناه مكتسباً لزم منه حصول العلم الضروري
بالشيء مع الجهل به والتالي بط بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا تعلق

علمنا

علمنا الضروري بشيء يمكن ان يتعلق به علمنا الكسبي صح منا الاستدلال على ذلك الشيء لانا عقلاً
والادلة قائمة والطرايق اكتسابه واذا صح منا الاستدلال عليه مع علمنا الضروري به وحصول
الاستدلال لا يستلزم العلم بل قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل فيكون الجهل حاصلاً فعلى تقدير
عدم حصول العلم الكسبي عقيب الاستدلال يكون الجهل حاصلاً والعلم الضروري حاصل به هف
قال جواب العلم بالقدرة منفك عن الوجود مع غير مقدور ولا يلزم منه استحالة العلم بالقدرة
مع الوجود اقول هذا جواب شبهته المذكورة في الاصل وتقريره ان العلم بالقدرة حالة العدم
مح والمح غير مقدور والكلام مفروض في علم ممكن الوجود والكسبي لا في شيء مح ولا يلزم من
استحالة العلم بالقدرة حالة العدم استحالة العلم بالقدرة حالة الوجود فنحن نقول انه يجوز
ان يخلق فينا العلم الضروري المتعلق بوجود زيد الكسبي وبقدرته والجواب عما ذكر ثانياً المنع
من الشرطية فان العلوم الضرورية لا يمكن ان يخلو الانسان عنها فلا يكون الخلو ممكناً والكسبي
شرط الخلو ولو سلمنا الشرطية لمنعنا التخلف امتناع التالي وعما ذكره ثالثاً ان الاستدلال
على الشيء مع العلم به مح لما فيه من تحصيل الحاصل فاذن لا يمكننا حال العلم بالشيء علماً ضرورياً
ان نستدل عليه قال سوال للبلخي لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه تواضع او عبث اقول
هذا احد المذاهب الباطلة وهو مذهب البلخي ايضاً فانه زعم ان الله تع لا يقدر على مثل مقدور
العبد واستدل عليه بان فعل العبد تواضع او عبث والله تع يستحيل منه فعل هذه فلا
يكون قادراً على مثل مقدور العبد قال جواب للحاسن هي صفات وعوارض لا تؤثر
في التماثل الذاتي اقول قد اجاب ابو علي وابو هاشم عن هذه الشبهة بان كون الفعل

طاعة او عبثاً بصفة عارضة للفعل واعتبار لاحق به يحصل بواسطة قصد العبد وهي لا
توثر في تماثل الافعال ولا يقتضي الاختلاف الذاتي قال سوال المعتزلة غير ابي الحسين
لا يقدر على مقدور العبد والا لصح منه خلافه اذ هو شان القادر فيجتمع الضدان
اقول ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الله تع لا يقدر على عين مقدور العبد وخالفهم
في ذلك ابو الحسين البصري وبنى ولكنهم على امتناع اجتماع قادرين على مقدور
واحد وجوزه ابو الحسين احتجوا بوجوه الاول ان معنى القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك فاذا اجتمع قادران على مقدور واحد واوجد احدهما الفعل صح من الاخر
خلافه اذ هو شان القادر فيلزم منه اجتماع المتنافيين الضدين وهو مح قال ولانه اذا
كره احدهما واراده الاخر ان وقع المكروه وان عدم عدم المراد اقول هذا الوجه
الثاني وتقريره انه لو اجتمع قادران على مقدور واحد لجاز اختلافهما في الارادة وقع
ولو جاز ذلك فاذا اراد احدهما الفعل وكرهه الاخر فاما ان يقع الفعل او لا يقع فان
وقع لزم وقوع المكروه فلا يكون الكاره قادراً لان من شان القادر انه الذي اذا كره
الفعل لا يقع وان لم يقع المراد فلا يكون المريد قادراً اذ من شان القادر انه الذي
ان اراد الفعل وقع قال ولان تعلق المقدور بالقادر كتعلق المعلول بالعلة
وهنا يمتنع التعدد فكذا ثم اقول هذا هو الوجه الثالث على استحالة اجتماع
القادرين على مقدور واحد وذلك لان تعلق الفعل بالقادر كتعلق المعلول بالعلة
بمعنى ان تعلقه به يوجب له الاستغناء عن غيره والا لم يكن القادر عليه قادراً عليه هف

فكما انه

فكما انه يمتنع تعدد العلل على المعلول الشخصي فكذا يمتنع تعدد القادرين على
المقدور الواحد وانما قلنا انه يمتنع تعلق المعلول الشخصي بعلتين تامتين لانه بالنظر
الى كل واحد منهما يكون واجبا والواجب مستغن عن المؤثر فهو بالنظر الى كل واحدة منهما
مستغن عن كل واحدة منهما فيلزم افتقاره اليهما حال عدم الحاجة اليهما هف قال ولان الله
تع ان قدر على الفعل فان وقع على جهة الخشوع فح والا افتقر اتصاف الفعل به الى سبب
فيقوم المعنى بالمعنى اقول هذا وجه رابع وتقريره ان افعالنا لا تقع الا على جهة
الخشوع والعبث والتذلل فاما ان تكون هذه الصفات واجبة للافعال لذواتها او
جائزة لها فان كان الاول لزم ان يكون الله تع انما يفعل هذه الافعال على هذه الجهات وهو مح
وان كان الثاني كان اتصاف هذه الافعال بهذه الصفات مفتقراً الى شيء ويلزم منه
قيام المعنى بالمعنى وهو مح قال والجواب الاول ان الفعل كما يتوقف على الفاعل يتوقف
على القابل فالمحل اذا حصل الضد فيه لفاعل امتنع حصول الاخر اقول هذا جواب
الوجه الاول وتقريره ان وجود الفاعل في الفعل غير كاف بل لا بد مع ذلك من حصول
القابل فالفاعل اذا فعل في المحل احد الضدين استحال قبول المحل للضد الاخر فيستحيل صدوره
من القادر الاخر نظراً الى حصول ضده لا من حيث هو قال والثاني ان جانب الوجود يكفي
فيه مؤثر واحد والعدم لا بد فيه من عدم كل مؤثر اقول هذا جواب الوجه الثاني وتقريره
ان نقول وجود الفعل يكفي فيه وجود مؤثر واحد تام وعدمه لا يكفي فيه عدم مؤثر واحد بل
لا بد فيه من عدم كل مؤثر فالقادر اذا اراد الفعل فقد حصل المؤثر التام فيجب حصول

الفعل ولا يلزم من كراهة القادر الآخر لذلك الفعل ان لا يقع الفعل فان عدم ارادة واحد
غير كافية في الاعدام بل عدم كل ارادة قال وجواب الثالث منع المماثلة والرابع منع الملازمة
وتجويز قيام المعنى بالمعنى اقول اما جواب الوجه الثالث فالمنع من المماثلة بين القادر
والموجب فان القادر مع الموجب الفعل والموجب يجب معه الفعل فلا يكون اسناد الفعل
الى القادر كاسناده الى الموجب واما جواب الوجه الرابع فالمنع من الملازمة فانا نقول
ان صفة الخشوع والخضوع اعتبارات ليس لها تحقق في الخارج فلا يقال انها ذاتية
او حاصلة بسبب آخر ولو سلمنا ذلك فلم لا يجوز قيام المعنى بالمعنى واستدل ابو الحسين على
مذهبه بان غير مقدور العبد ممكن والله تع قادر على كل الممكنات فيكون قادرا عليه وايضا
اذا التصق جزء واحد بكفي قادرين وجذبه احدهما حال دفع الآخر فاما ان يحصل في ذلك
الجزء حركتان يستند كل حركة الى قادر او يحصل في ذلك الجزء حركة واحدة والاول بط لوجهين
اما اولا فلاستحالة اجتماع الامثال واما ثانيا فلانه ليس استناد احدى الحركتين الى احد
القادرين اولى من الآخر وان كان الثاني فاما ان يحصل تلك الحركة بهما او باحدهما والتالي بط
لحصول الترجيح من غير مرجح فالاول حق وهو المط قال تتمة القدرة متقدمة على الفعل
لتكليف الكافر اقول الصفة المؤثرة في الحيوان اما ان تؤثر بالشعور او بدونه ويقال
للاول قدرة والثاني ان كان المؤثر من ذات الجسم فهي القوة الطبيعية والا فهي القوة
القسرية واختلف الناس في القدرة فذهب جماعة الى ان معناها في الحيوان سلامة
الاعضاء وذهب آخرون الى انها امر وراء سلامة الاعضاء واحتجوا عليه بان حركة المختار

متميزة

متميزة عن حركة المرتعش ولا مايز الا القدرة فيقال لهم لم لا يجوز ان يكون ذلك المايز هو سلامة
الاعضاء اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل ام لا
فذهب الاشعري واصحابه الى انها مقارنة للفعل غير متقدمة عليه وذهب جماعة المعتزلة
الى انها متقدمة على الفعل واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الله تع قد كلف الكافر بالايمان
والتكليف بالايمان واقع قبل الايمان فالقدرة على الايمان اما ان تكون موجودة حالة التكليف
او لا والاول هو المط والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق وهو قبيح لا يقال هذا لازم لكم لان حال
حصول القدرة لا يمكنه الفعل والا لزم اجتماع الضدين وحال حصول الفعل لا قدرة عليه لانه
واجب لانا نقول لا نم ان حال حصول القدرة لا يمكن الفعل فان الفعل من حيث هو هو ممكن وباعتبار
مقارنة القدرة للكفر يكون الايمان ممتنعا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقال بانه حال حصول القدرة
تكلف بالفعل لا في تلك الحال بل في ثاني الحال وايضا لا نم ان حال حصول الفعل لا قدرة بل القدرة
حاصلة حال الفعل قوله ان الفعل يكون واجبا قلنا اذا اخذ حالة الفعل مقارنة للفعل كان
الفعل غير مقدور لانه يكون واجبا اما اذا اخذت حالة الفعل منفكة عن اعتبار وقوع الفعل
لا يلزم ان يكون الفعل واجبا وفيه دقة قال ولان القادرة على الموجود حين الوجود تحصيل
الحاصل اقول هذا هو الوجه الثاني من استدلالات المعتزلة وتقريره ان القدرة لو
كانت مقارنة للفعل لزم ايجاد الموجود والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة
اما ان تكون مؤثرة حال وقوع الفعل او لا تكون فان لم تكن لم تكن قدرة وان كانت مؤثرة
فاما ان تؤثر في ذلك الذي فرض موجودا او في غيره والاول يلزم منه تحصيل الحاصل

والثاني بعض ان تكون القدرة متقدمة واما بيان بطلان التالي فظ لايقال ينتقض ما ذكرتم بالعلة مع
المعلول فانها موثرة فيه مع انها غير متقدمة عليه لانا نقول العلة يستحيل ان تكون موثرة من حيث هي
متقدمة ومن حيث هي مقارنة بل توثر من حيث هي هي ولا يصح التقسيم في قولنا العلة اما ان
توثر حالة وجود الاثر او قبله او بعده لان القبلية والبعدية والمعية امور زائدة على ماهية
العلة واعتبارات مغايرة لها وهي من حيث تلك الاعتبارات غير موثرة وانما توثر من حيث هي هي
قال ولانه يلزم القدم اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان نقول لو استحال تقدم
القدرة على المقدور لزم اما حدوث قدرة الله تع او قدم المقدور والتالي بقسميه بط فالمقدم
مثله وبطلان التالي وبيان الشرطية ظاهران قال احتج الاشعري بانها عرض يمتنع ان تبقى
والا قام العرض بالعرض وهو مح اتفاقا الا معمر ولانه لابد من انتهائه الى محل فالكل فيه اقول
تقريره حجة الاشعري ان القدرة عرض والعرض لا يبقى فالقدرة لا تبقى فلو كانت متقدمة على الفعل
لكانت باقية اما ان القدرة عرض فظ لافتقارها الى المحل يقوم فيه واما ان العرض لا يبقى فلوجهين
الاول ان البقاء عرض لما يأتي فلو قام بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو مح اما اولا فلاتفاق
المتكلمين على ان العرض لا يقوم بالعرض الا ما نقل عن معمر وهو مذهب الفلاسفة واحتجوا
عليه بان كل عرض يحل في محل فانه لابد وان يفيد محله صفة والسرعة عرض تجعل الحركة
سريعة ولا يوصف بها الجسم والوحدة ان جعلناها عرضا كانت وحدة العرض قائمة به
مفيدة له صفة والنقطة عارضة للخط على رايهم وهما عرضان واما ثانيا فلانه لو قام
العرض بالعرض لكان العرض الذي هو المحل لابد له من محل هو جوهر فيكون العرض الحال

بالحقيقة

بالحقيقة حالا في الجوهر وفي هذا نظر فان قيام بعض الاعراض ببعض وقيام
البعض الاخر بالجوهر لا يدل على كون العرض غير قائم بالعرض فانا قد بينا ان معنى القيام
هو الاختصاص الناعت قال ولانه لو بقي لامتنع عدمه والا فاما واجب او هو انقلاب
للحقائق او ممكن مفتقر اما الى سبب وجودي اما طريان ضد وهو مح لتوقفه على انتفائه
فيدور واما فاعل مختار وهو مح لانه لو اثر فهو ايجاد لضد لا اعدام والا فلا اثر واما عدمي
هو انتفاء الشرط وهو الجوهر والكلام فيه كما في الاول اقول هذا هو الوجه الثاني على ان
العرض يمتنع بقاؤه وتقريره ان نقول لو كان العرض باقيا لما عدم والتالي بط فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان عدمه اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول بط والا لكان ممتنعا لذاته وقد كان
ممكنا لذاته فيلزم انقلاب الحقائق وجواز انقلاب الشيء من الامكان الى الوجوب وهو مح وان
كان ممكنا فلابد له من سبب والسبب اما ان يكون وجوديا او عدميا والوجودي اما ان يكون هو
طريان الضد او الفاعل وهما باطلان اما تعليله بطريان الضد فلانه يلزم منه الدور لان الضد
الطاري انما يصح طريانه اذا انتفى الباقي فيشترط طريان الضد انتفاء الضد الاول فلو عللنا
انتفاء الضد الاول بطريان الحادث لزم الدور ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى
من اندفاع الحادث بوجود الباقي بل الباقي اولى فان منع الغير من الدخول في الوجود اولى
من اعدام الغير لا يقال ان انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى لان الحادث اقوى من الباقي
لكونه متعلق السبب بخلاف الباقي فانه مستغن عن السبب ولان اندفاع الحادث بالباقي يلزم
منه اجتماع الوجود والعدم في الحادث وقت حدوثه وهو مح ولان الحادث جاز ان يكون اكثر

اجزآ من الباقي فسفيه لانا نقول والحق عندنا ان الباقي متعلق السبب ايضا لانه ممكن وقد

بينا هذا فيما مضى وما الزمتموه من اجتماع الوجود والعدم في الحادث فهو لازم في الباقي

على انا نقول انما يلزم ذلك ان لو وجد الحادث ونحن نمنع منه فان الباقي يمنعه من الدخول

في الوجود فلا يجتمع النقيضان وما ذكروه من كثرة اجزآ الحادث فهو مبني على امكان

اجتماع الامثال وهو مم واما انه لا يجوز ان يكون اعدامه بالفاعل فلان الفاعل اما ان يكون

قد اثر شيئا اولم يؤثر والاول يلزم منه ان يكون تاثير الفاعل في ايجاد الضد لا في الاعدام

لان الاعدام ليس بشي والثاني يلزم منه ان لا يكون الاعدام مستندا الى الفاعل واما

العدمي فليس لانتفآ شرط لكن شرط العرض هو الجوهر فيكون الكلام في كيفية انتفآء

الجوهر كالكلام في كيفية انتفآ العرض قال جواب الاول منع عرضية البقآ وجواز

قيام العرض بمثله في هذا اقول منع اولا كون البقآ عرضا وسياتي سند هذا

المنع ثم مع تسليم عرضيته منع من امتناع قيام العرض بالعرض لما بيناه اولا سلمنا لكن لم

لا يقوم مثل هذا العرض بالعرض قال والثاني لم لا يستغني كما هو عندكم في الزمان

الثاني وحصر الاسباب مم وحصر الشرط في الجوهر مم لجواز اشتراطه بعرض لا يبقى

اقول هذا جواب الوجه الثاني وهو المنع من الشرطية قوله عدمه اما ان يكون واجبا

او ممكنا قلنا لم لا يجوز ان يكون واجبا في الزمان الثالث او الرابع كما هو عندكم في الزمان

الثاني سلمنا انه ممكن لكن لا نم حصر الاسباب فيما ذكرتم سلمنا لكن لم لا ينتفي بانتفآ شرطه

قوله شرطه الجوهر قلنا لا نم بل لم لا يجوز ان يكون مشروطا باعراض غير باقية تنتفي لذاتها

وينتفي

وينتفي هذا العرض لانتفآيها وابو الحسين قد ادعى الضرورة في صحة بقآء بعض الاعراض

كالسواد والبياض قال ويدل على البقآ انها ممكنة في الاول فكذا في الثاني والا استغنى

العالم عن موثر اقول لما ابطل كون العرض ممتنع بقآوه استدل على انها ممكنة البقآء

وتقريره ان العرض في الزمان الاول ممكن الوجود والا لما كان موجودا فيه حتى فيكون

في الزمان الثاني ممكنا والا لانتقل الشي من الامكان الى الامتناع وهو مح لانه لو جاز انتقال

الشي من الامكان الى الامتناع لجاز انتقاله من الامكان الى الوجوب وذلك يوجب استغنآ

العالم عن الموثر وهو مح وفي هذا الدليل بحث ذكرناه في كتاب مناهج اليقين فليطلب من

هناك قال ويشكل بالصوت اقول اتفق المتكلمون الا من شذ الى ان الصوت

ممتنع بقاوه فهذا الدليل الذي ذكرتموه يمكن انسحابه على الصوت وهو ان يقول

الصوت ممكن الوجود في الزمان الاول فكذا في الثاني وذلك يوجب امكان بقآء

الصوت وهو مح قال ويعارضون بالجوهر اقول يريد معارضة الاشعرية

ووجه المعارضة ان نقول الجوهر لو بقي لما عدم والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية

ان عدمه اما ان يكون لذاته او لغيره ونسوق ما ذكرتم من الحجة اليه ومع ذلك فهو

باق بالضرورة لا يقال انه يعدم لانتفآ شرطه وهو البقآ لانا نقول فلم لا يسند العرض

لانتفآ شرطه قال ويجوز تعلقها بالضدين لان القادر على الفعل قادر على الترك

والا لزم الجبر اقول اختلف المتكلمون في جواز تعلق القدرة بالضدين فذهب

اليه جماعة المعتزلة وانكره الاشاعرة والحق انه ان عنى بالقدرة مبدا الفعل مستجمعا

للشرايط فلا يكون القدرة قدرة على الضدين وان عني بها سلامة الاعضاء والصفة المؤثرة
على سبيل الصحة فهي متعلقة بالضدين قطعا لان القادر على الفعل لو لم يكن قادرا على
الترك لزم الجبر والتالي بط فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة قال احتج الجويني بان من
ضرورة التعلق بهما المقارنة فيجتمع الضدان جوابه الفعل يعتبر معه حصول القابل
اقول احتج الجويني على ان القدرة لا تصلح للضدين بان القدرة مبدا الفعل فلو
كانت القدرة متعلقة بالضدين كانت مبدا لهما وعند حصول المبدا يجب حصول
ذي المبدا فيجتمع الضدان والجواب ان اجتماع الضدين مح لذاته فاذا اثرت القدرة
في احد المقدورين استحال تاثيرها في ضده لعدم القبول على انا نقول ان القدرة ليست
هي المبدا على سبيل الوجوب قال وقيل الترك ان كان عدم الفعل فلا اثر فلا قدرة ولانه
باق وان كان فعل الضد لزم عدم الخلو عن التاثير واستحال حدوث العالم او قدمه اقول
اختلف الناس في معنى الترك ما هو فذهب طائفة الى انه عبارة عن عدم الفعل وآخرون
قالوا انه عبارة عن فعل الضد وكلا القولين يرد عليه الاشكال اما الاول فمن وجهين
احدهما ان العدم ليس باثر والقدرة مبدا الاثر فلا يكون العدم حاصلا بالقدرة الثاني
ان العدم باق من حيث انه حاصل ازلا والباقي لا يستند الى الفاعل واما الثاني فمن وجهين
احدهما انه يلزم ان لا يخلو الفاعل عن التاثير وهو بط الثاني ان الله تع اما ان يكون في الازل
فاعلا للعالم او لضده وعلى التقدير الاول يلزم قدم العالم وعلى التقدير الثاني يكون العالم
ممتنعا لان ضده قديم فيستحيل عدمه فيستحيل وجود العالم وقد يمكن تكلف الجواب

عن هذه

عن هذه الاشكالات قال والعجز هل هو صفة وجودية جزم به الاشاعرة ونحن نتوقف
اقول ذهب الاشعرية الى ان العجز صفة وجودية يتميز بها ذات العاجز عن غيرها
كما ان القدرة صفة وجودية يتميز بها ذات القادر لان ذاتيهما متساويتان وقد
نقدر احدهما على الفعل فلا بد من مميز وموجبه هو العجز ونحن نقول العجز عبارة عن
عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا قال ومنها كونه عالما لانه فعل الافعال
المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو بالضرورة عالم والاولى محسوسة اقول العالم
هو المبين للاشياء والدليل على كونه تعالى عالما انه تع فعل الافعال المحكمة وكل من كان
كذلك فهو عالم ينتج انه تع عالم اما المقدمة الصغرى فالحس يدل عليها فان مخلوقات
الله تع اما بسائط او مركبات والبسائط اما فلكيات او عنصريات اما الفلكيات
فالحكمة فيها ظاهرة ولو لم يكن الا اشتمالها على المصالح العائدة الى عالم العناصر بسبب
قرب الشمس وبعدها فيحصل بسبب القرب الحر ويحصل بسببه نضج الثمار وتكون
النار في عالم العناصر وبسبب البعد يحصل البرد فيحدث الغيوم والامطار اللذان
هما سبب لحدوث الابخرة وتكون المركبات واما العنصريات فالحكمة فيها ظاهرة
ولولاها لما حصل نوع الانسان فانها مواده وعناصره واما المركبات فالحكمة
فيها ظاهرة ايضا ولو لم يكن الا في الانسان نفسه كما قال الله تع وفي انفسكم افلا تبصرون
واما الكبرى فضرورية قال ولانه تع قادر والقادر هو الذي يفعل بالشعور والادراك
اقول هذا دليل ثان على انه تعالى عالم وتقريره انه تع قادر وكل قادر عالم اما

الصغرى فقد مضى تقريرها واما الكبرى فلان القادر هو الذى يفعل بواسطه
الداعى والقصد الى احد الطرفين دون الاخر والقصد الى احد الطرفين مشروط
بالعلم به بالضرورة فاذن لايتم القدرة الامع العلم قال وهى ازليه لما مر اقول يعنى
به صفة العلم وما مر من البرهان الدال على ازلية القدرة وتقريرا نسحابه ههنا ان
نقول كونه عالما اما ان يكون هو نفس الذات او غيرها فان كان الاول فهى صفه
قديمه وان كان الثانى فهى اما ممكنه او واجبه وعلى التقدير الثانى فهى ازليه وعلى التقدير
الاول لابد فيها من موثر فالموثر ان كان هو الذات بلا شرط واختيار فهى ازليه وان كان بشرط
فذلك الشرط ان كان قديما لزم القدم وان كان محدثا تسلسل لان علة حدوث ذلك الشرط
ان كان هو الذات بلا اختيار لزم القدم مع فرض الحدوث هف وان كان بواسطة الاختيار
لزم العلم بذلك الشرط فذلك العلم ان كان قديما فهو المطلوب وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه
واما ان كان الموثر غير الذات لزم احتياج واجب الوجود الى الغير فى صفة هف قال سوال
العلم امر نسبى لابد من ثبوتها جواب يشترط عينا اقول هذا سوال يورد على قوله
العلم ازلى وتقريره ان العلم امر نسبى بين العالم والمعلوم والنسبة لا تثبت الابعد ثبوت
كل المنتسبين فوجود العلم ازلا يستدعى وجود المعلوم ويلزم من ذلك القدم وتقرير
الجواب ان وضع النسبة يستدعى وضع المنتسبين ولايلزم منه الثبوت الخارجى فانا نعلم
كثيرا من المعدومات وان لم تكن ثابتة فى الخارج قال وعالم بكل معلوم لانه يصح ذلك
لانه حى والمقتضى لذلك ذاته ونسبتها الى الكل بالسويه فيجب ان يعلم الكل اقول استدل

على كونه تعالى عالما بكل معلوم بوجهين كما استدل فى القدرة الاول انه تعالى حى والحى يصح ان
يعلم كل معلوم والمقتضى لهذه الصحة هى ذاته لاستحالة انفعاله عن الغير ولاستحالة التغلل
ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السويه فيجب ان يعلم كل معلوم والا لزم اما عدم
علمه بشى من المعلومات وهو باطل لما بينا من كونه تعالى عالما واما الترجيح من غير مرجح وهو محال
لا يقال ان حملت صحة العلم بكل معلوم على الحى حمل الحد به منعنا كونه تعالى حيا بهذا المعنى
فان النزاع انما وقع فيه وان حملته حمل الخبر به منعنا صدقه فان الحى هو الذى يصح ان يعلم
فى الجملة ولايلزم من ذلك صحة ان يعلم كل معلوم كما انا عالمون فى الجملة وان لم يصح منا
العلم بكل معلوم وان سلمنا ان ذاته من حيث القبول متساوية النسب الى جميع المعلومات
لكن لانم تساوى نسبتها من حيث التاثير فى صحة العلم بكل معلوم ولايلزم من حصول قبول
العلم بكل معلوم وجوب العلم بكل معلوم لانا نقول انا نعلم بالضرورة انه اذا صح نسبة
العلم الى الماهيه ببعض المعلومات صح نسبة العلم اليها بجميع المعلومات واما الحى
منا فانا نمنع من امتناع نسبته الى جميع المعلومات بل يجوز فيه ذلك وان سلمنا ان ذلك
محال فى حقنا لكنه ليس بمحال فى حقه تعالى فانه تعالى لذاته يقتضى العلم فوجب تعلقه بالكل بخلاف
ذواتنا قوله ان ذاته يقتضى قبول العلم بكل معلوم لا وجوب التاثير فى ان يعلم كل معلوم قلنا
هذا باطل بالضرورة فان الانسان اذا قال انى اعلم لذاتى ما فى دار زيد قال له العقلا باسرهم
اذا كنت لذاتك تعلم ما فى دار زيد علمت ما فى دار عمرو ولولا حصول العلم الضرورى
بان المقتضى للعلم اذا كان هو الذات وجب تعلقه بالجميع والا لما صح من العقلا باسرهم

ذلک قال ولانها صفة نفسية متى صحت وجبت اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره
انه تع يصح ان يعلم كل معلوم فيجب ان يعلم كل معلوم اما الصغرى فقد مضى بيانها واما
الكبرى فلان كونه تع بحيث يعلم كل معلوم صفة نفسية لامتناع انفعاله عن الغير والصفات
النفسية متى صحت وجبت وقد مضى بيان ذلک في باب القدرة قال فان قيل ان عنيت
بالحكمة مطابقة المنفعة من كل وجه فممنوع وان عنيت من بعض الوجوه فلا يدل على العلم
كالزنبور والمحتذى اقول لما فرغ من الاستدلال على كونه تع عالما وكيفية علمه تع شرع
في الاعتراض مع الجواب فقال ان عنيت بالحكمة مطابقة المنفعة من كل وجه فلا نم ان الباري
تع عالم بهذا المعنى فان من افعاله تع ما ليس مطابقا للمنفعة من كل وجه فان النار وان كان
فيها منفعة لكن لا تخلو من ضرر كاحراق ثوب الزاهد وكذلک خلق الكافر وان عنيت به
مطابقة المنفعة من بعض الوجوه فلا نم انه يدل على العلم فانه لا فعل من الافعال سواء كان
صادرا عن عالم به او لم يكن الا وهو مطابق المنفعة من بعض الوجوه ثم انه منتقض بالزنبور
والمحتذى فان الزنبور يفعل فعلا يعجز عن فعلها اذكيا الناس والمحتذى لفعل غيره
يفعل فعلا محكما وليس بعالم قال سلمنا لكن نمنع انتفا الواسطة اقول هذا اعتراض
ثان على كونه تع عالما وتقريره ان هذا انما يتم ان لو كان الله تع هو الفاعل للافعال المحكمة
ولكن لم فانه يجوز ان يكون الله تع فعل شيا وهو غير عالم به ثم ان ذلک الشي فعل هذه الافعال
المحكمة فتكون الواسطة هي العالمة لا ذات الله تع قال ويعارض بانه لو كان عالما
فعلمه اما زائد وهو مح والا تعدد الواجب او افتقر وتركب واما ليس بزائد فيكون

معقولها

معقولهما واحدا اقول تقرير هذه الشبهة ان نقول لو كان الله تع عالما فعلمه اما
ان يكون زائدا على ذاته او هو نفس ذاته والاول بط لانه لو كان زائدا على ذاته فاما ان
يكون واجب الوجود او ممكن الوجود والاول بط والا لزم ان يكون هناک موجودان
واجبا الوجود الذات والصفة هف ولان الصفة مفتقرة الى الموصوف فلا تكون واجبة
والثاني بط لان المؤثر في ذلک الممكن اما ان يكون غير واجب الوجود تع او ذات واجب الوجود
والاول بط والا لزم افتقار واجب الوجود في صفة العلم الى الغير هف والثاني بط لانه يلزم منه
كون الذات الواحدة قابلة فاعلة وهو مح والا لزم وقوع التركيب لان نسبة الفاعل الى
المفعول نسبة الوجوب ونسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ويستحيل ان يكون الشي
الواحد نسبته الى الشي الواحد نسبة الامكان والوجوب فلا بد وان يكون هناک شي قابل
واخر فاعل وذلک موجب التركيب والثاني وهو ان يكون العلم نفس الماهية بط ايضا والا
لزم ان يكون معقولها معقولا واحدا فكل من علم واجب الوجود علم كونه عالما هف قال
ولانه لو علم الواقع وجب والمعدوم امتنع فلا قدرة اقول هذه شبهة ثانية وتقريرها
ان نقول لو كان عالما لم يكن قادرا والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا علم
ان الشي سيقع فلا يخ اما ان يجوز ان لا يقع او لا يجوز والاول بط والا لزم انقلاب علم الله
تع جهلا والثاني يلزم منه وجوب ان يقع والواجب غير مقدور لان المقدور هو الذي
للقادر ان لا يفعله والواجب ليس للفاعل ان لا يفعله وكذلک اذا علم ان الشي لا يقع
استحال ان يقع والمستحيل غير مقدور فلو كان الله تع عالما لم يكن قادرا واما بطلان

التالي فظ بما مر في باب القدرة قال ولانه تع ليس يعلم بالجزئيات والا لتغير حسب تغيرها
اقول هذه شبهة الفلاسفة فانهم زعموا انه تعالى لا يعلم الجزئيات والمراد من الجزئيات
ههنا انه لا يعلم ان المعلوم هل وقع او سيقع او هو واقع الآن نعم يصح ان يعلم مقرونا
بسببه وبالزمان لا من حيث انه واقع او سيقع مثلا يعلم عند وصول الشمس الى حد
معين يقع التوسط بين الشمس والقمر للارض فيحصل الخسوف وهذا العلم واقع
قبل حصول وجود الخسوف وبعده ومعه ولا يعلم انه وقع الخسوف او سيقع او هو
واقع الآن فهذا تقرير مقالتهم واحتجوا عليه بانه لو علم بالجزئي لزم منه التغير في
صفاته والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا علم ان الكسوف المعين سيوجد
فاذا وجد هل بقي علمه بانه سيوجد او يزول علمه ويتعلق به علم آخر بانه قد وجد
فان كان الاول لزم الجهل وهو مح وان كان الثاني لزم عدم العلم الاول ووجود علم
اخر فيلزم التغير قال ولانه لا يعلم ذاته لانه نسبة بين شيئين اقول هذا مذهب
لبعض القدماء وزعموا انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا بد في
تعلق العلم من التكثر ولا تكثر للشيء مع نفسه فلا يتعلق علمه تع بذاته قال ولانه لو
علم غيره لحصل صور متساوية في ذاته كثيرة اقول هذا مذهب لقوم آخرين
القدماء زعموا انه تع يعلم ذاته ولا يعلم غيره قالوا لان العلم اما ان نعني به النسبة بين
العالم والمعلوم او صورة مساوية للمعلوم في العالم والاول بط والا لزم ان لا يكون
العالم عالما بذاته ولانه يلزم من وجود العلم وجود المعلوم فلا يتعلق العلم

بالمعدومات

بالمعدومات ولانه يلزم ان لا يكون علم ما جهلا لان الجهل كون الصورة الذهنية غير مطابقة
للامر الخارجي فوجب ان يقال العلم انما هو عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم ولو كان الله تع عالما بغيره لزم منه حصول صور كثيرة في ذاته تع وهو مح لانه يلزم منه
ان يكون فاعلا لتلك الصور وقابلا لها وان يكون الله تع محلا للمعلولات المتكثرة وان لا يكون
فاعلا للشيء الا بتوسط صورة في ذاته وكل ذلك مح فاذن يستحيل ان يعلم غيره قال ولانه ليس
بعالم بما لا يتناهى والا فهو محصور اقول هذا مذهب لجماعة اخرى من الاوائل وهو انه
تع ليس بعالم بما لا يتناهى لان المعلوم متميز عن غيره والا لم يتعلق به العلم دون غيره ولانه لا يكون
هناك تثنية فلا غيرية هف والمتميز عن غيره محصور لانه يكون غيره خارجا عنه فيستحيل تعلق العلم
بما لا يتناهى قال والجواب عنه بمنع المطلق والزنبور والحنذي عالمان اقول هذا
جواب السؤال الاول وهو الاستفسار عن معنى الحكم فقال المعنى به مطابقة المنفعة من حيث
هي هي اعني كون الشيء مطابقا للمنفعة المطلوبة منه مثلا احكام السكين مطابقة للمنفعة
المط منها وهو القطع وان تبعها شيء آخر والزنبور والحنذي عالمان بما يصدر عنهما فلا
يتوجه نقضا قال الواسطة منفية بالاجماع ولانها لو اثبتت كان المؤثر هو الله بالاختيار
وفيه اشكال اقول استند في دفع الواسطة الى الاجماع لعدم برهان قاطع على ذلك
وذكر بعض المحققين في دفع الواسطة شيئا اخر فقال ان الواسطة من جملة العالم
فيكون الله تع مؤثرا فيها بواسطة القدرة فيكون عالما بها وفيه نظر فانا نمنع ان يكون الله تع
مؤثرا في تلك الواسطة بالاختيار بل يجوز ان يكون الله تع موجبا لتلك الواسطة وتلك الواسطة

مختارة في ايجاد نفيه العالم وعالمه به وهاهنا نفتقر المتكلمون المستدلون على نفي هذه الواسطه
الى بيان امتناع وجود جوهر مجرد والاولى الاعتماد على الاجماع قال قوله لو كان زايدًا
تركب قلنا لم لجواز القبول والفعل لواحد اقول هذا جواب المعارضه الاولى وتقريره
ان يقول لم لا يجوز ان يكون علمه زايدا على ذاته ويكون المؤثر فيه هو ذاته ولا استبعاد في ان
يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا قوله نسبه الفاعل نسبه الوجوب ونسبه القابل نسبه الامكان
قلنا مسلم ولا استحاله في اجتماع النسب للشي الواحد بالقياس الى شي واحد باعتباري التاثير
والقبول سلمنا انه لابد من التغاير لكن لم لا يجوز ان يقال ان الفاعل من حيث انه فاعل مغاير
للقابل من حيث انه قابل ويكون الذات واحدة والتغاير حصل باعتبار الفعل والقبول وهذا
النوع من التغاير كاف في تعدد النسب بالامكان والوجوب فالحاصل ان الذات التي عرض لها
القبول والفعل شي واحد ومتغاير بنوع من الاعتبار قال وعن الثاني ان العلم يتبع القدرة
والمعلوم فلا تاثير فيهما اقول هذا جواب الشبهه الثانيه وتقريره ان العلم بالوقوع تبع
للوقوع الذي هو تبع للقدره عليه وكذلك العلم بالعدم تبع للعدم الذي هو تبع للقدره عليه
فلا يكون مؤثرا في الوقوع ولا في العدم ولا نعني بالتبعيه هاهنا التاخر عنه في الوجود
بل ان العلم اذا تعلق بوجود زيد على صفه يجب ان يكون زيد مفروضا بتلك الصفه
حتى يتعلق العلم به والوجوب والامتناع امران لاحقان بعد ثبوت العلم الذي هو بعد ثبوت
المعلوم في الفرض لا سابقان فلا ينافيان الامكان المقتضي للقدره ولا استبعاد ان يكون
تابعا وهو متقدم فالحكايه قد تتقدم على المحكي فهكذا يجب ان يفهم هذا الموضع ليندفع

تابعا جميع

جميع ما يشكل به المغالطون في هذا المقام قال وعن الثالث اختيار ابي الحسين
وهو ان التغير في التعلقات ومن قال من المعتزله والاشاعره بان العلم بالاستقبال
علم بالحال اذا وجد فقد احال والا لقام مقامه ولان الاول غير مشروط بالوقوع
بخلاف الثاني قول هذا جواب الشبهه الثالثه وقد اختلف المتكلمون في الجواب
فقال قوم ان التغير في التعلقات وهو مذهب ابي الحسين ويجعل العلم صفة
حقيقيه يستلزم التعلق بالمعلوم وعند تغير المعلوم يتغير التعلق لا تغير العلم
الذي هو الصفه الحقيقيه كالقدره على تحريك جسم فانه اذا عدم الجسم كان القادر قادرا
على تحريك مساويه وان عدم التعلق الذي بينه وبين الجسم الاول ولا يضر عدم الجسم الاول في قدرته هذا
وان كان اقوى ما يقال هاهنا الا انه لا يخلو من نظر فان العلم يستدعي المطابقه فلا يتعدد متعلقه
وقال آخرون وهو مذهب ابي هاشم ان العلم بان الشي سيوجد هو بعينه علم بوجوده
اذا وجد وبيان ذلك انه اذا علم ان عند راس الشهر يقدم زيد ثم جاء راس الشهر فانه
يعلم بقدومه بعلمه الاول من غير تجدد علم آخر وقد رد على هولاء القوم مقالتهم بوجهين
الاول ان العلم بان الشي سيوجد لو كان هو العلم بالوجود اذا وجد لقام مقامه
وسد مسده والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان العلم بان الشي سيوجد مشروط
بالعدم الحالي والعلم بالوجود غير مشروط به فهما متغايران واما ما ضربوه من
المثال فغير صحيح لان من علم ان عند راس الشهر يقدم زيد لا يكفيه في علمه بقدوم زيد
عند راس الشهر الا ان يعلم ان راس الشهر قد حصل حتى يتجدد له علم ثالث بمجيء زيد

حتى انا لو فرضناه غير عالم بذلك لم يعلم تقدم زيد اذا اقدم قال وعن الرابع انه يكفي
نوع ما من التغاير اقول هذا جواب من احال علم الشيء بذاته بالاكتفاء بالمغايرة ولو
بوجه ما والمغايرة ههنا حاصلة فان الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها
معلومة هكذا قالوا في هذا الموضع وهو ضعيف فان العلم متوقف على التغاير فلو كان
التغاير انما يحصل بكون الذات عالمة ومعلومة الذي لا يحصل الا بالعلم لزم الدور
قال وعن الخامس ان العلم ليس حصول صورة والا لكان الذهن حارا واجتمعت الامثال
في علم الواحد نفسه اقول هذا جواب الشبهة الخامسة وهو ان العلم لا يستدعي
حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وبيانه من وجهين الاول انه يلزم ان من علم الحرارة يحصل
في ذهنه صورة مساوية للحرارة فيكون الذهن حارا ومن علم المقادير العظام ان ينتقش الصغير
بالعظيم وهو محال الثاني انه يلزم من ذلك اجتماع الامثال عند علم الواحد بنفسه وربما اعتذروا عن
ذلك بان العلم ههنا لا يستدعي حصول الصورة ويلزمهم ما اسلفناه من الاشكال قال وعن
السادس انه يعلم كما هو اقول هذا جواب الشبهة السادسة وهو انه تعالى يعلم الشيء
على ما هو عليه فان كان متناهيا تعلق به العلم كذلك وان كان غير متناه تعلق به كذلك ولا
يلزم من ذلك تناهيه فان التميز كما يكون في المتناهي يكون في غير المتناهي قال تتمة قيل تصور
العلم بديهي لان علمي بوجودي بديهي وفيه ما مر اقول الاعتقاد اما ان يكون جازما
او لا يكون والاول اما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يكون ثابتا او لا يكون فالجازم المطابق
الثابت هو الاعتقاد العلمي والخالي عن الثابت هو اعتقاد المقلد والخالي عن المطابقة هو اعتقاد

الجهل

الجهل والثاني لا يكون جازما فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والمساوي هو الشك
وليسا من قبيل الاعتقاد اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في حد العلم فقال قوم انه
غني عن التعريف وهو حق واستدلوا عليه بان العلم بوجوده بعلمي بوجودي علما بديهيا
وهذا علم خاص مسبوق بالعلم الكلي فيكون العلم الكلي بديهيا وقد عرفت ما في هذا من
باب الوجود وقال اخرون انه يحد واختلفوا في حده فقال قوم انه اعتقاد الشيء على ما
هو به واخرون قالوا انه صفة تقتضي سكون النفس وكلاهما غير مانعين واخرون قالوا
انه حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وقد عرفت ما فيه ثم ان هذه الصورة تارة تقارن
حكما واخرى عدمه فيقال للاول تصديق وللثاني تصور ويشترط في الاول الثاني قال وهو
عرض وكذا الصورة عند الشيخ وقيل هو جوهر لما مر من تفسيره وقيل عرض وجوهر وهو
فاسد اقول اختلف الناس في العلم فالمحققون من المتكلمين والاوائل على انه عرض لا يقوم
بنفسه بل يفتقر الى محل يقوم فيه وهو من انواع الكيف اما اذا جعلناه اضافة فظ واما اذا
جعلناه صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا شك في ان العلم بالعرض عرض ايضا بقي الاشكال
على هذا القول في العلم بالجوهر فقال الشيخ ابو علي بن سينا انه عرض ايضا لافتقاره الى محل يقوم
فيه هو ذات العالم وقال آخرون انه جوهر لان معنى الجوهر هو الذي اذا وجد في الاعيان
كان لا في موضوع وهذه الصورة اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا خطا
فان هذه الصورة مثال للجوهر ليست نفسه ولا مساوية له في حقيقته ووجودها في الاعيان
انما يكون لوجودها في موضوعها الذي هو النفس وذهب قوم غير محققين الى انها جوهر

للامر وعرض لافتقارها وهذا اسخف من الاول وفساده ظ قال وهل يتعلق بمعلومين
الحق انه ليس كذلك لتعدد الاضافات والصور بما لها ذلك اقول اختلف المتكلمون
في العلم هل يصح تعلقه بمعلومين اولا فذهب قوم الى انه قد يتعلق بمعلومين واخرون
منعوا من ذلك محتجا وابل انه لو وجب في كل معلوم ان يكون له علم على انفراده لزم ان يكون
لله تعالى علوم غير متناهية والتالي بط فالمقدم مثله والشرطية ظ بيان بطلان التالي ان
وجود ما لا يتناهى مح خصوصا اذا كان بين افراده ترتب عقلي وهو حاصل هنا فان العلم
بالشي والعلم بالعلم بالشي امران احدهما مترتب على الاخر وكذلك الى ما لا يتناهى من المراتب واما
الاخرون فقالوا ان العلم هنا اما صورة مساوية للمعلوم في العالم ولا شك في استحالة مساواة
الشي الواحد للشيين واما اضافة بين العالم والمعلوم ولا شك في وجوب تغاير الاضافة عند
تغاير [illegible] المضاف اليه قال وهل يختلف باختلافه مبني على الاضافة اقول اختلف
الناس في العلم المتعلق بالمعلومات المختلفة هل هو مختلف فقال قوم باختلافه واخرون
جوزوا عدم الاختلاف والحق ان نقول ان كان هو الصورة المساوية فلا شك في اختلافه
عند اختلاف المعلوم وان جعلناه اضافة فان قلنا ان اختلاف الاضافة يوجب اختلاف
الاضافات فلا شك في اختلافه والا جاز ان لا يكون مختلفا قال والعلم منه فعلي وانفعالي
وعلم الباري من الاول اقول العلم قد يكون سببا لوجود المعلوم كمن حصل في ذهنه صورة
نقش غير موجودة في الخارج وفعل ما يطابق تلك الصورة في الخارج وقد يكون مستفادا
من الامر الخارجي ويقال للاول علم فعلي والثاني علم انفعالي وعلم واجب الوجود تع يستحيل

ان يكون

ان يكون من قبيل القسم الثاني فاذن علمه فعلي ولا فعلي ولا انفعالي قال والعلم بالشي على
الوجه الاكمل علة لوجوده وهو معنى العناية اقول ذهب الحكماء الى انه تعالى لا يفعل لغرض
ثم انهم راوا النظام في العالم مستمرا على وجه يستحيل استناده الى الاتفاق والعبث فالتزموا
بثبوت عناية الله تع فيه وفسروا تلك العناية بعلم واجب الوجود تع بذلك النظام على الوجه
الاكمل وهو سبب الوجود قال ومنها كونه مريدا اذ هب جماعة الى ان الارادة والكراهة
هي الداعي والصارف وهما نوعان من العلم وابو الحسين زيادة عليها شاهدا لا
غايبا وجمهور المعتزلة والاشاعرة اثبتوها شاهدا وغايبا اقول اختلف المسلمون في الارادة
بعد اتفاقهم على وصف الله تع بكونه مريدا فذهب جماعة من المتكلمين الى ان الارادة عبارة عن
الداعي الذي هو العلم بمصلحة الفعل والكراهة عبارة عن الصارف الذي هو العلم بمفسدة الفعل
وذهب ابو الحسين البصري ان الارادة والكراهة هما العلم في حق الله تع وزايدان في حقنا وجمهور
المعتزلة والاشعرية اثبتوا الزايد في حقنا وفي حقه تع وذهب النجار الى ان معنى الارادة في حقه
انه غير مغلوب ولا مستكره في افعاله وقال الكعبي انه الارادة لافعاله كونه تع عالما بها وفي
افعالنا كونه تع امرا بها قال لان افعاله مختصة باوقات مع جواز غيرها فلا بد من مخصص
غير القدرة الموجدة حسب والعلم التابع اقول هذا دليل على كونه تع متصفا بالارادة
وتقريره ان افعاله مختصة باوقات مع جواز وقوعها قبل تلك الاوقات وبعدها فلا بد من مخصص
وذلك المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لان القدرة شانها الايجاد لا غير وهو ممكن في جميع
الاوقات فلا تصلح للتخصيص واليه اشار بقوله الموجدة حسب ولا يجوز ان يكون هو

العلم لان العلم بالوقوع فی وقت معین تابع للوقوع فی ذلک الوقت فلا یجوز ان یکون هو العلة
الموجبة للوقوع فیه والیه اشار بقوله التابع قال فان قلت لانم تساوی الاوقات سلمنا
لکن ترجح بلا مرجح کما هو عندکم سلمنا لکن القدرة متعلقة بوقت لذاتها سلمنا لکن علمه بمصلحة
الفعل مرجح ویجامع التبعیة سلمنا لکن الارادة لا تصلح للتخصیص فان معها ان امکن الترک
افتقر الی مخصص والا لکان موجبا اقول لما فرغ من الاستدلال شرع فی الاعتراض وهو
حیث النقض ومن حیث المعارضة اما النقض فبان منع تساوی الاوقات فانه یجوز ان تکون
الاوقات مختلفة والا یلزم من صحة وجود الفعل فی بعض الاوقات صحة وجوده فیما یخالفه
وایضا فلو نسلم تساوی الاوقات لکن لانم انه یفتقر الی المخصص فانه یجوز ان یرجح ایجاد العالم
فی وقت دون آخر لا لمرجح کما هو مذهبکم فی باب القادر سلمنا انه لابد من مرجح لکن لم لا یجوز
ان یکون هو القدرة قوله القدرة شانها الایجاد قلنا لم لا تقتضی القدرة الایجاد فی وقت معین
دون غیره لذات القدرة سلمنا لکن لانم ان الارادة صالحة للتخصیص فان مع هذه الارادة اما ان یکون
الترک ممکنا او لا یمکن فان امکن لم تکن الارادة کافیة فی التخصیص بل لابد من مرجح آخر وان لم یکن لزم
کون الله تعالی موجبا وهو محال قال ویعارض بانه لو کان مریدا لکان مریدا لذاته کالعلم فیرید
ما اراده زید وضده المراد لعمرو ولو کان بارادة محدثة فان حلت فیه کان محلا للحوادث او
فی غیره فهی صفة او لا فی محل فهو محال لاحتیاج العرض الیه ولادائه الی التسلسل ولو کان بارادة
قدیمة لم یکن تعلقها بالبعض اولی فیراد الکل قیاسا علی العلم ولانه یکون ناقصا اقول هذا هو
النوع الثانی من الاعتراض وهو من حیث المعارضة وقد ذکر ههنا شبهتین الاولی انه لو کان مریدا

لکان اما

لکان اما ان یکون مریدا لذاته او بارادة محدثة او بارادة قدیمة والکل باطل اما الاول فلان
المرید لذاته لا اختصاص له بمراد دون مراد فاما ان لا یرید شیئا وهو نفی للارادة او
یرید الکل وذلک یستلزم ارادة الضدین اذا اراد احدهما زید والآخر عمرو واما الثانی
فلان تلک الارادة الحادثة اما ان تکون حالة فی ذاته تعالی او فی غیره او لا فی محل والاول باطل لانه
یلزم منه کونه تعالی محلا للحوادث والثانی یلزم منه ان یکون ذلک الغیر هو الموصوف بتلک
تلک الصفة لا ذات الله تعالی والثالث یلزم منه وجود عرض لا فی محل وهو غیر معقول وایضا
فلو کانت الارادة محدثة لزم التسلسل لان حدوثها فی وقت دون وقت ان لم یکن لمرجح انسد
باب الارادة وان کان المرجح هو الارادة لزم التسلسل واما الثالث فلانه لو کانت تلک الصفة قدیمة
لم تکن مختصة بمراد دون مراد بل تعلقت بالجمیع قیاسا علی العلم القدیم فانه واحد یتعلق بجمیع المعلومات
ویلزم المحذور الذی سلف الشبهة الثانیة انه تعالی لو کان مریدا لزم ان یکون ناقصا لذاته فان المرید هو
الذی یفعل ما هو الاولی به والاحسن ان یفعله فیکون مستفیدا بهذه الاولویة من الفعل فیکون
ناقصا لذاته تعالی الله عن ذلک قال فالجواب ان الفعل متی کان ممکنا فی بعض الاوقات فهو ممکن
فی الکل والا انقلبت الحقایق قوله ترجح بلا مرجح قلنا هذا باطل بالضرورة قوله القدرة مرجحة قلنا
القدرة انما تتعلق بالفعل لانه ممکن وهو فی الکل کذلک قوله علمه بمصلحة الفعل مرجح قلنا یجوز ان یکون
فعله وترکه مصلحة ولان المصلحة اما لازمة للفعل فلا یختص بوقت او عارضة فیفتقر الی المخصص
لها فی وقت دون وقت قوله خلاف المراد ان امکن اتفق قلنا بالنظر الی الذات ممکن وواجب بالنظر
الی الارادة قوله لو کان مریدا لذاته لاراد الکل قلنا ممنوع والقیاس یفتقر الی الجامع مع ضعفه

والنقصان خطابي وارادته قديمة كما مر اقول اما الجواب عن احتلاف الاوقات فان نقول انا نعلم بالضرورة خلاف ذلك وانه متى صح وجود الفعل في وقت فانه يصح
وجوده في كل الاوقات والا لزم انقلاب الحقائق وهو انتقال الشيء من الامكان الى
الامتناع واما الجواب عن الترجيح بلا مرجح فان نقول هذا ابطا بالضرورة ولا شيء من قولنا
المتساوي يترجح بذاته مفتقر في الترجيح الى المرجح ومن جوز الترجيح من غير مرجح للقادر
انسد عليه باب الارادة فاما اسناد المرجح الى القدرة فبطلانه ظ واما الجواب عن العلم
فعند ابي الحسين ان العلم بالمصلحة هو الارادة في حقه تع ومن جعل الارادة امرا زايدا على
العلم فلابد له من تكلف الجواب وهو من وجوه احدها انه يجوز ان يكون الفعل والترك
كل واحد منهما قد اشتمل على نوع من المصلحة فلو كفى العلم بالمصلحة في الايجاد لزم اجتماع
الوجود والعدم الثاني ان المصلحة اما ان تكون لازمة للفعل او لا تكون فان كانت لازمة كان
تخصيص ايجاد الفعل في وقت دون وقت مع كون المصلحة يمكن حصولها في كل الاوقات
لكونها لازمة ترجيحا من غير مرجح وان كانت عارضة فيفتقر الى المخصص في ايجاد تلك
المصلحة في وقت دون وقت واضافة نسبتها الى هذا الفعل دون غيره من الافعال الثالث
ان العلم بالمصلحة تابع لوجود المصلحة في ذلك الوقت الذي هو تابع لوجود الفعل
في ذلك الوقت فان المصلحة تابعة للوجود الذي هو تابع لعلة تخصيصه بذلك الوقت
فلو كان علة تخصيصه هو العلم لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الجواب عن الجبر فظ
وذلك لان الوجوب لاحق لا يوثر في الامكان السابق فلا يقدح في القدرة والوجوب

بالاراده

بالارادة كالوجوب بالعلة والجواب عن كيفية ارادته فانا نقول لم لا يجوز ان يكون
مريدا لذاته قوله يلزم ارادة كل مراد قلنا مم والقياس على العلة لا يفيد اليقين وان سلمنا
ارادة كل مراد لكن انما يلزم ارادة كل مراد ممكن وارادة مراد زيد ومراد عمرو بكون ارادة
لا يمكن ارادته واما الجواب عن النقصان بان نقول ان حديث النقصان والكمال خطابي
لا يفيد اليقين قال ومنها كونه متكلما ومعناه انه اوجد حروفا واصواتا في جسم يدل على
حكمه لان كل عاقل يستقر هذا الى فهمه ويكذب ما يغايره اقول المتكلم عند المعتزلة من
فعل الحروف والاصوات في جسم من الاجسام الدالة على معان وليس الكلام عندهم الا
الحروف والاصوات واما الاشعرية فعندهم الكلام هو الطلب وهو معنى قائم بالنفس يدل
عليه العبارات وهو غير العلم والارادة والمتكلم من قام به ذلك المعنى النفساني ثم زعموا
ان الكلام شيء واحد ليس بخبر ولا امر ولا نهي ولا استفهام بل هذه هي معان عارضة لذلك
المعنى والحق ما قاله المعتزلة ويدل عليه سبق ما ذكرناه الى افهام العقلاء من غير العلم بالمعنى
ولاجل ذلك لا يصفون الاخرس بالمتكلم والطلب الذي ذكره الاشاعرة ان عنوا به الارادة
فهو معلوم وان عنوا به معنى آخر فلا نم ثبوته قال ويدل عليه الاجماع اقول الدليل على
كونه تع متكلما اجماع الانبياء وقوله تع وكلم الله موسى تكليما قال والاشعري اثبت معنى
قائما في النفس سماه كلاما وهو غير معلوم اقول قد عرفت ما ذكره الاشعري اولا
والرد عليه بانه غير متصور والتصديق يستدعي مسبوقية التصور قال سوال الاجماع
متوقف على صدق الرسول المتوقف على الكلام فيدور ولانه متكلم بكلام اما ان يكون قديما

فيلزم الكذب او حادثا فيه فيكون محلا للحوادث او في غيره فهو صفة؛ جواب صدق الرسول
لا يتوقف على كلام الله بل على المعجز سواء كان غير كلام او كلاما لا من حيث هو مسند
اليه بل من حيث اعجازه وكلامه حادث لا فيه وهو موصوف به اذ معناه من فعل اقول
الاجماع انما علم كونه حجة بالقران بقوله تع ويتبع غير سبيل المومنين وبقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الخطا وبغيره من الاخبار فيكون الاجماع متوقفا على الرسول المتوقف
على الكلام فانا نستدل بالقران على النبوة فيلزم الدور فهذا وجه الاعتراض على
المقدمات ثم عارض بانه لو كان متكلما لكان كلامه اما ان يكون قديما او حادثا وعلى التقدير
الاول يلزم الكذب في قوله تعالى انا ارسلنا نوحا انا انزلناه وغير ذلك مما يكثر عدده
وان كان حادثا فاما ان يكون حالا فيه فيلزم ان يكون الله تع محلا للحوادث او في غيره فيكون
ذلك الغير هو المتصف بالكلام دونه تع واجاب عن الاول بان صدق الرسول يتوقف
على المعجز وهو اعم من الكلام فسقط الدور وان سلمنا انه يتوقف على القران لكنه لا
يتوقف عليه من حيث انه مستند الى الله تع بل يتوقف على القران من حيث هو معجز
فاندفع الدور واجاب عن الثاني بان كلامه محدث لا في ذاته تع بل في غيره ويكون الله تع
هو الموصوف به لا ذلك الغير وبيانه ان المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام كما ان
الضارب من فعل الضرب لا من قام به الضرب قال وهو حادث لانه مركب يتقدم
بعض اجزائه على بعض وللسمع اقول ذهبت المعتزلة الى ان الكلام حادث واما
الاشعرية فقد ذهبوا الى ان الكلام بالمعنى الذي اراده المعتزلة حادث والمعنى قديم

واما الحنابلة فقالوا ان الحروف والاصوات قديمة واحتجت المعتزلة بالعقل والنقل
اما العقل فلان الكلام مركب من الحروف والاصوات المتتالية التي لا توجد دفعة واحدة
فالمتاخر من الحروف حادث لمسبوقيته بالمتقدم والمتقدم حادث لعدمه فان القديم
لا يعدم فالمركب بالضرورة حادث لعدمه واما النقل فقوله تع ما ياتيهم من ذكر من
ربهم محدث وصف الذكر بالحدوث والذكر هو القران لقوله تع وانزلنا اليك الذكر
قال احتج الاشعري بانه صفة له فيكون قديما جوابه صفة اضافية والمعنى ان عني به العلم
فمسلم والا فغير معقول اقول احتج على قدم الكلام بانه صفة لله تع فلا يكون حادثة والا
قامت الحوادث بذاته والجواب ان الصفات منها حقيقية يلزمها الاضافة كالقدرة والعلم
ومنها اضافة محضة كالاولية والاخرية والخالقية والرازقية والقسم الاول ليست حادثة واما
القسم الثاني من الصفات فانها حادثة لا في ذاته تع والكلام في الصفات الاضافية اذ معنى المتكلم
من فعل الكلام واما المعنى فان عني به العلم فهو مسلم وان عني به معنى اخر فغير معقول
قال ومنها كونه صادقا لان الكذب قبيح ولان النبي عليه السلام اخبر بذلك اقول
اتفق ارباب المسلك على كونه تع صادقا واحتج المعتزلة على ذلك بان الكذب قبيح والله تع لا
يفعل القبيح فلا يفعل الكذب اما الصغرى فادعوا فيها الضرورة واما الكبرى فسياتي
بيانها وايضا النبي عليه السلام اخبر بكونه تع صادقا فيجب المصير اليه وقد احتج الاشعري
على ذلك بوجهين الاول انه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم وح يستحيل صدقه
الثاني ان الكذب صفة نقص وهو على الله تع محال والوجهان ضعيفان اما الاول فلانه

مبنی علی ثبوت الکلام النفسانی و کونه قدیما وهما ممنوعان علی ما مر ولو سلم ذلک لکن الصدق
والکذب انما یعرضان للخبر وعندکم الکلام النفسانی لازلی حقیقه واحده لیست امرا
ولا نهیا ولا خبرا وانما هذه امور عارضه لها عند وجود المتعلقات سلمنا ذلک لکن لا یجوز
انقسام کلامه الی خبرین یکون احدهما صدقا دائما والاخر کذبا دائما سلمنا ذلک لکنه
یعارض بمثله فانا نقول لو کان صادقا لاستحال منه الکذب والتالی بط فالمقدم مثله
والشرطیه ظ وبیان بطلان التالی ان من قدر علی ان یقول العالم لیس بقدیم کان بالضروره
قادرا علی ان یقول العالم قدیم سلمنا لکن هذا الوجه دال علی ان الکلام النفسانی صدق
ولیس بدال علی ان هذه العبارات الداله علی المعنی النفسانی غیر کذب لا یقال هذا وارد
علی المعتزله لتجویزهم الحذف والاضمار وهما ینفیان الوثوق بوعده ووعیده لانا نقول
لا نم تجویز الحذف والاضمار فی الوعد والوعید فان الله تع بحکمته یجب علیه ان احد عذر
عذر المکلف ومع تجویز الحذف والاضمار یکون عذر المکلف فی التکلیف قائما وهو ناقض
للغرض من التکلیف واما الثانی فلان کون الکذب نقصا اما ان یعلم بالعقل وهو اعتراف
بالحسن والقبح العقلیین او بالنقل ویلزم منه الدور لان کون الکذب نقصا انما یعلم
بالنقل الذی لا یعلم الا بصدق المنقول عنه الذی لا یعلم الا بعد نفی الکذب الذی لا یعلم الا
بعد کون الکذب نقصا قال سوال یلزم الدور لتوقف صدقه علی تصدیقه اياه
والتصدیق اخبار یحتمل الکذب جواب یصدق الله قد لا یکون بالکلام ولان صدقه متوقف
علی قوله هذا رسولی وهو انشا اقول هذا سوال علی الاستدلال بقول الرسول

علیه السلم

علیه السلم علی الصدق لان قول الرسول متوقف علی صدقه وصدقه متوقف علی تصدیق
الله اياه وتصدیق الله عبارة عن اخبار الله تع بکونه رسولا له حقا والاخبار یحتمل
الکذب فلا یکون دالا علی التصدیق الا اذا علمنا ان اخبار الله تع عن رسالته صدق
وذلک یستلزم الدور والجواب ان تصدیق الله تع قد لا یکون بالکلام بل بخلق المعجز مقارنا
للدعوی وان سلمنا ان تصدیقه یکون بالکلام لکن لا بالخبر بل بقوله هذا رسولی
فان هذا کاف فی التصدیق وهذا انشا لا یحتمل الصدق والکذب فاندفع الدور
قال تتمه الصوت مدرک بالحس ونقل عن النظام انه جسم وهذا خطا لانه مبصر
وباق لانا ندرک الطویل العریض العمیق فان کانت هی الجسم فالمقصود والا حصل فی الجوهر
لامتناع تعدد المحال فیلزم الانقسام وفیه نظر اقول لما فرغ من البحث فی الکلام اراد ان
یبحث عن جنسه اعنی الصوت وهو مدرک بحاسه السمع ونقل عن النظام انه جسم وهو خطا
من وجهین الاول ان الجسم مبصر والصوت غیر مبصر الثانی ان الجسم باق والصوت غیر
باق وهذان قیاسان من الشکل الثانی ینتجان ان الصوت غیر جسم وبین صغری القیاس
الاول بانا ندرک الطویل العریض العمیق وهذه المقادیر اما ان تکون نفس الجسم او حاله
فیه والاول هو المط والثانی بط لان الجسم مرکب من الجواهر الافراد علی ما یاتی فالطول
ان حل فی الجوهر الفرد لزم انقسامه وهو بط وان حل فی جوهرین وازید لزم ان یکون العرض
الواحد حالا فی محال متعدده وهو مح والا جاز ان یکون الجسم الواحد حالا فی مکانین وهذا
عندی ضعیف اما اولا فلانا نمنع تالیف الجسم من الجواهر الافراد واما ثانیا فلانا

لانّ آن حلول العرض في المركب يستلزم حلوله في افراده واما ثالثا فلانا نقول لم لا يجوز قيام مثل
هذا العرض بالجواهر المتعدده ويكون كل واحد من افراد تلك الجواهر محلا لبعض اجزآ
هذا العرض ويكون هذا العرض منقسما واما رابعًا فلانا نقول لو كان الطول نفس الجوهر
لزم الانقسام بل هو نفس تاليف الجواهر في سمت مخصوص والتاليف عرض فيكون المدى
هو العرض قال ولانها ممكنة اولًا فكذا ثانيا وليس الصوت كذلك اقول لما كان بيان
الكبرى في القياس الاول ظاهرًا اعرض عنه وشرع في بيان الصغرى القياس الثاني بان
الاجسام ممكنة في الزمان الاول فتكون ممكنة في الزمان الثاني والا لزم انتقال الشي من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي هذا وقد ثبت انه يجوز عليه البقآ واما الصوت فلانه لا يجوز عليه البقآ
بالضرورة وفي هذا الكلام منع دقيق ذكرناه في كتاب المناهج قال ولا يتوقف ادراكه
على وصول الهوآ الى سطح الصماخ للسماع من ورآ الجدار وللادراك جهته بخلاف اللمس
اقول ذهب جمهور الحكما الى ان الصوت انما يسمع بواسطة التموج للهوآ الحاصل
بسبب القلع والقرع الواصل الى سطح الصماخ وانكر جماعة من المتكلمين ذلك واستدلوا
عليه بوجهين الاول انه لا يتوقف السماع على وصول الهوآ الى سطح الصماخ لادراكنا
من ورآ الجدار الصوت على هيئته فانه من المحال ان يبقى التموج على شكل الصوت مع
صدم الجدار له ونفوذه في مسامه الثاني ان الحواس على قسمين منها ما يحس بالملاقاة
كالذوق واللمس والشم ومنها ما يحس بالمباينة كالابصار والنوع الاول لا يحس بجهة
المحسوس والنوع الثاني يدرك جهة المحسوس فلو كان السماع انما يحصل بالتموج

الواصل

الواصل الى الصماخ لكان من قبيل النوع الاول فكان السماع لا يدرك جهة الصوت ولما
كان التالي باطلا كان المقدم مثله قال وليس باق بالضرورة واحتجاج الاشعري بانه عرض
لا يبقى ضعيف الكبرى اقول ادعى المحققون في الصوت عدم البقآ والتجؤا فيه الى الضرورة
واما الاشعري فقد احتج بان الصوت عرض والعرض لا يبقى لما مر والكبرى فيه ممنوعة كما بينا
قال والحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا في المسموع اقول
الحرف من الكيفيات المسموعة وهو عارض لكيفية اخرى من الصوت يوجب الامتياز
عن صوت اخر لا مطلقًا بل في المسموع والحرف اما مصوت وهو حروف المد واللين
ولا يوجد الا في زمان واما صامت وهو ما عداه فمنه ما يوجد في آن واحد كالبا والتآ
والدال والطآ ومنه ما يحصل في آن على سبيل الظن كالحآ والخآ ومنه ما يحصل في زمان
كالسين والشين فانها تمتد عند امتداد الصوت واما الحا والخا فانها تاتي متوالية في
آنات متعدده يحسبها السمع حرفا واحدًا مستمرًا قال ومنها كونه تعالى حيًا ومعناه انه
لا يستحيل ان يقدر ويعلم لانه عالم فهو حي اقول معنى الحي عند المحققين انه الذي لا يستحيل
ان يقدر ويعلم ولما ثبت كونه تعالى قادرًا عالما كان بالضرورة حيًا وعند جماعة من المعتزله
والاشاعرة ان الحيوة لله تعالى صفة زايدة على ذاته لانه لولا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان
يقدر ويعلم بامر والا لم يثبت لها تلك الصحة فذلك الامر هو الحيوة وهو ضعيف لانه
يلزم منه التسلسل قال ومنها كونه تعالى سميعًا بصيرًا ومعناه انه عالم بالمسموع والمبصر
او انه حي لا آفة به ويدل عليه الاجماع وانه عالم بكل معلوم اقول اتفق المسلمون

على كونه تع سميعًا بصيرًا واختلفوا في معناه فذهب الكعبي وابو الحسين البصري الى ان معناه
انه عالم بالمسموع والمبصر وذهب جماعة من الاشاعرة وجمهور المعتزلة والكرامية الى انها
صفتان زائدتان على العلم وفسر بعضهم بانه تع حي لا آفة به ويدل على كونه تع سميعًا
بصيرًا بالمعنى الغير الاجماع وبالمعنى الاول كونه تع عالمًا بكل معلوم فيدخل تحته المسموع
والمبصر قال ومن قال انه معهما اكمل فقد احال القياس والافتقار اقول
استدل جماعة من الاشاعرة على انه تع سميع بصير بانهما صفتا كمال وضدها نقص وهو على
الله تع محال وهذا ضعيف اما الاول فلانا لا نم انهما صفتا كمال والقياس على الشاهد ضعيف فانه
لا يفيد اليقين ولانه ينتقض بالملتذ والصحيح البنية وغير ذلك واما ثانيًا فلان الله تع
لا يستفيد الكمال من هاتين الصفتين بل هو كامل لذاته قال سؤال الادراك اما نفس
الذات او صفة قديمة او حادثة والاولان محالان لتوقفهما على المدرك لاضافته والثالث
كذلك لانه ليس محل للحوادث ولان السمع والبصر انما يكونان بالالات جواب الاول صفة قديمة
ومتعلقها حادث والثاني انا لا نشترط الالات اقول تقرير السؤال الاول ان نقول
الادراك اما ان يكون نفس الذات او امرًا زائدًا عليها فان كان الثاني فاما ان يكون قديمًا
او محدثًا والاول والثاني وهو ان يكون نفس الذات او قديمًا باطلان والا لزم قدم
المدرك لان الادراك نسبة واضافة يستلزم وجودها وجود المضافين والثالث
بط لانه ان كان حالًا فيه لزم ان يكون محلا للحوادث وهو بط او في غيره فهو صفته
السؤال الثاني ان السمع والبصر انما يكونان بالالات والله تع ليس له الة فلا ادراك

فلا يكون مدركًا والجواب عن الاول ان الادراك صفة زائدة على الذات قديمة ومتعلقها
حادث كالقدرة والعلم وعن الثاني انا لا نشترط في الادراك الالات على ما مر بيانه قال وهل
هو زائد على العلم في حقه منعه ابو الحسين واثبته الجبائيان والسيد المرتضى والاشعري
والخوارزمي لابي الحسين ان كان هو العلم فهو المقصود او الاحساس فمحال في حقه
او غيرهما فغير معقول وفيه نظر اذ لا يلزم من نفي تعقله نفيه اقول قد نقلنا عن
ابي الحسين انه يجعل الادراك نوعًا من العلم وعن الاشاعرة وابي علي وابنه ابي هاشم
والسيد المرتضى ومحمود الخوارزمي انه امر زائد على العلم واحتج ابو الحسين بان نفي
الادراك اما ان يكون نفس العلم او الاحساس او شيئًا اخر والاول هو المط والثاني
محال في حقه تع والثالث غير معقول فلا يكون ثابتًا في حقه وهذا فيه نظر فانه لا يلزم من عدم
تعقله نفيه فان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء قال واحتج الخوارزمي
بان علة الادراك الحيوة بالدوران والله تع حي فهو مدرك والدوران ضعيف وهو يدل
عليه لا على زيادته والاليق نفي الزائد على التغيرين اقول احتج الخوارزمي على ان الادراك
صفة زائدة على العلم بان الحياة علة الادراك والله تع حي فهو مدرك اما المقدمة الاولى فبالدوران
وهو ترتيب الحكم على الوصف الصالح للعلية وجودًا وعدمًا وبيان تحققه هنا ان
الادراك قارن الحيوة وجودًا في صورة الحيوان وعدمًا في الجماد فيكون الحيوة علة
للادراك واما ان الله تع حي فقد مضى وهذا الدليل ضعيف من وجهين الاول ان
الدوران غير دال على العلية بل يجوز ان يكون على سبيل الاتفاق ثم انه يلزم منه الدور

وايضا ينتقض بالجزء الاخير من العلة والشروط المساوية الثاني ان هذا الدليل وان
دل على ان الحي عالم بالادراك لكنه غير دال على ان الادراك هل هو زائد على العلم ام لا
والنزاع انما وقع فيه واعلم ان الاول نفي الزائد على التفسير الذي فسر الادراك بها
قال ومنها كونه باقيا لوجوبه واثبته ابو الحسين موجودا ونفاه القاضي وجماهير
المعتزلة وهو الحق والا لكان العدم المستمر ثابتا لثبوت صفته اقول لا يجوز
العدم على واجب الوجود تعالى والا لكانت ماهيته قابلة للوجود تارة وللعدم اخرى فيكون
ممكنا فلا يكون واجبا وهذا الحكم وان كان متفقا عليه لكن قد وقع التشاجر بين القوم في اثبات
معنى لله تعالى هو البقاء فذهب اليه الاشعري ونفاه القاضي ابو بكر والمعتزلة وهو الحق والدليل
عليه انه لو كان معنى موجودا لكان المعدوم ثابتا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
المعدوم مستمر فلو كان للاستمرار وصفا ثبوتيا لكان الموصوف به وهو المعدوم
ثابتا واما بطلان التالي فقد مضى قال احتج بانتقال الشيء الى البقاء بعد ان لم يكن
جوابه ليس للانتقال دليل الوجود فان الحادث ينتقل الى الحدوث ولو كان ثبوتيا
تسلسل اقول هذه حجة الاشعري وتقريرها ان الشيء ينتقل من عدم البقاء
الى البقاء فلا بد وان تكون احدى الحالتين ثبوتية وعدم البقاء ليس ثبوتي فالبقاء
ثبوتي وبيان الانتقال انه حالة الحدوث غير باق فان استمر صار باقيا والجواب
ان انتقال الشيء من صفة الى اخرى لا يدل على وجود احدى الحالتين فان الشيء اذا
كان معدوما ثم حدث انتقل الى الحدوث بعد ان لم يكن حادثا والحدوث لا يجوز ان يكون

وصفا

وصفا ثبوتيا والا لزم التسلسل قال ولانه لو احتاج الباقي الى البقاء المحتاج اليه لكونه صفة
دار اقول هذه حجة ثانية على ان البقاء ليس وصفا وجوديا والدليل عليه ان الباقي لو افتقر
في بقائه الى هذا الوصف لزم الدور والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان هذا الوصف
لا يعقل قائما بذاته والا لم يكن وصفا ولا يعقل قيامه بغير ذات الباقي فلا بد وان يفتقر
في القيام الى ذات الباقي لكن الباقي مفتقر في البقاء اليه فيلزم الدور لا يقال انه مفتقر الى
الباقي في الحلول والباقي مفتقر اليه في البقاء فتغايرت الجهات لانا نقول مفتقر في بقائه
الى المحل قال ولان صحة اتصاف الجوهر به ان كان لذاته او للازمه لزم ان يتصف
به حال الحدوث وان كان لعارض سقنا الكلام اليه وتسلسل اقول هذه حجة ثالثة
على ان البقاء ليس وصفا ثبوتيا وتقريره ان صحة اتصاف الجوهر بالبقاء اما ان تكون لذات
الجوهر او لامر لازم للجوهر او لامر عارض له والاول والثاني يلزم منهما اتصاف الجوهر بالبقاء
حالة الحدوث لان العلة وهي الجوهر او اللازم موجودان حالة الحدوث فيستلزم وجود
المعلول الذي هو البقاء هف والثالث يلزم التسلسل لان صحة اتصاف الجوهر بذلك العارض
اما ان تكون لذات الجوهر او للازمه او لعارض وعلى التقدير الاول والثاني يصح اتصاف
الجوهر بالبقاء حالة الحدوث هف وعلى التقدير الثالث نعود الكلام فيه قال ولان
البقاء ان قام بذات الله تعالى احتاج اليها والا تعددت الواجبات او يلزم الدور اقول هذه
حجة رابعة على ان البقاء ليس وصفا ثبوتيا في حق الله تعالى وتقريرها ان البقاء اما ان يكون قائما
بذاته واجب الوجود او قائما بذات الله تعالى والاول يلزم منه وجود واجبي الوجود

وهو مح على ما ياتي ولانه غير معقول والثاني يلزم منه الدور ضرورة احتياجها الى الذات
والا تعددت الواجبات ولانه غير معقول ايضا قال ولان صفاته باقية فيلزم قيام
المعنى بالمعنى اقول هذه حجة خامسة على ان البقاء غير ثبوتي وتقريره ان صفات
الله تع باقية فلو كان البقاء معنى ثبوتيا قائما بالباقي لزم منه قيام المعنى الذي هو البقاء
بالمعنى الذي هو الصفة وهذا عندهم بط قال اجاب المثبتون بان الصفات تبقى ببقاء
الذات قيل فيعلم الصفات بعلم الذات اجابوا بمنع الملازمة وبالفرق بان الصفات لازمة
لذاته واذا بقيت بقيت اذ دوام الملزوم مستلزم لدوام اللازم وليس كذلك في العلم اقول
اجاب القايلون بثبوت البقاء عن الحجة الخامسة بوجوه ثلثة الاول ان الصفات تبقى ببقاء
الذات لا ببقاء اخر قائم بها اعترض عليهم النفاة بانه لو جاز ان تبقى الصفة ببقاء الذات لجاز
ان تعلم الصفة بعلم الذات وتقدر بقدرة الذات فيكون كل واحد من الصفات قادرا عالما
حيا موجودا فيلزم تعدد الالهة وهو مح اجابوا بمنع الملازمة فان الصفات مختلفة فالقدرة
والعلم مغايران للبقاء فلا يلزم من كون الصفة باقية لاجل بقاء الذات كونها عالمة بعلم الذات
وايضا الفرق حاصل بين بقاء الصفة ببقاء الذات وعلمها بعلمها وذلك لان الصفة لازمة لذاته
ودوام الملزوم يستلزم دوام اللازم وليس علم الملزوم يستلزم علم اللازم ولا قدرته قدرته
فاندفع الاشكال قال واجاب ابو اسحق بان الذات باقية بالبقاء والصفات بذاتها
اقول هذا هو الوجه الثاني من الاوجه الثلثة وتقريره ان الذات تبقى بالبقاء واما الصفات
فانها تبقى لذاتها وذلك لا يستلزم قيام المعنى بالمعنى قال واجيب ايضا بانه قام بذاته

بقاان

بقاان احدهما للذات والآخر للصفات وكل منهما يبقى بصاحبه اقول هذا هو الوجه
الثالث وتقريره ان نقول الصفات باقية ببقاء آخر ويكون ذلك البقاء قايما بذاته تع فان الموصوف
به لما كان قائما بذات الله تع كان البقاء الذي هو الصفة اولى بالقيام به فالحاصل انه قام
بذاته تع بقاآن بقاء الذات وبقاء الصفات لا يقال كل واحد من البقائين باق وذلك
يستلزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل لانا نقول ان كل واحد منهما باق بالاخر وهما قائمان
بذاته تع فاندفع المحذورات قال والكل ضعيف اقول اما وجه ضعف الاول
فلان الصفات انما تبقى لبقاء الذات ومن جملة الصفات البقاء والذات انما تبقى بالبقاء
فيلزم الدور لا يقال ذات البقاء يقتضي بقاء الذات وبقاء الذات مع الملازمة بينهما
وبين البقاء يقتضي بقاء البقاء فلا دور لانا نقول ذات البقاء انما يقتضي البقاء
للذات لو كانت باقية فيعود الالزام واما وجه ضعف الثاني فلان الصفات اذا كانت
باقية لذواتها فلم لا يبقى الذوات لذواتها من غير معان قائمة بها بل هذا اولى فان الحاجة
بالصفات اولى من الذات واما وجه ضعف الثالث فمن وجهين الاول ان بقاء
الصفات تصفها فلا يعقل قيامها بغيرها والثاني ان كل واحد من البقائين انما
يقتضي البقاء لصاحبه لو كان باقيا فيعود الدور واعلم ان المحقق ههنا ان البقاء
عبارة عن مقارنة الوجود للزمان الواحد بعد الزمان الاول وهذا لا يعقل الا
فيما يكون وجوده زمانيا قال ومن الصفات السلبية انه يستحيل رؤيته
لان الرؤية انما يكون للمقابل او في حكمه كالعرض بالضرورة وهما منفيان عنه تع اقول

اختلف الناس في ان الله تعالى هل يصح ان يرى فذهب المعتزلة والاوائل الى امتناع ذلك
وذهب المجسمة الى جواز ذلك وهو مذهب الاشاعرة فهما وان اتفقا على هذا الحكم ولكن بينهما
اختلاف في المعنى فان المشبهة انما جوزوا رويته لكونه تعالى جسما تعالى الله عن ذلك والاشاعرة
جوزوا رويته وان كان غير جسم وهذا المذهب اليه ذاهب غيرهم والدليل على امتناع رويته
تعالى المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول ان الروية انما تكون للمقابل او في حكم
المقابل ونعني بحكم المقابل العرض والصورة المرئية في المراة والله ليس مقابلا او في
حكم المقابل فلا يكون مرئيا والصغرى ضرورية والكبرى مبرهنة قال ولانه لو صح لرايناه
الان اذ الشرط في صحة الروية وسلامة الحاسة اقول هذا هو الوجه الثاني الدال
على امتناع رويته تعالى وتقريره يستدعي بيان مقدمتين احدهما ان شرائط الروية اثنا عشر
سلامة الحاسة وكون المبصر يصح رويته وكونه كثيفا ومقابلا او في حكم المقابل وان لا
يكون في غاية الصغر ووقوع الضوء عليه وان لا يكون الضوء مفرطا وان لا يكون في غاية القرب
ولا في غاية البعد وتوسط الشفاف بين المبصر والمبصر وان يتعمد الناظر للابصار
وان لا يقارن البصر شيئا يوجب الغلط الثانية اتفقت المعتزلة والفلاسفة على انه متى
حصلت هذه الشرائط وجبت الروية والا لجاز ان يكون بين ايدينا جبال وانهار ونحن لا
نشاهدها وان اجتمعت هذه الشرائط والتالي باطل فالمقدم مثله وبهذا الحرف عولوا
على انه لا شرط سوى هذه والاشاعرة جوزوا عدم الابصار عند حصول هذه الشرائط
لانهم انما يوجبون الابصار بالمعنى واستدلوا على ذلك بانا نرى الجسم الكبير من بعيد

صغيرا

صغيرا وليس ذلك الا انا نرى بعض اجزائه دون البعض ضرورة تساوي نسبتها
الى البصر قربا وبعدا والحق خلاف هذا فان سبب روية الكبير صغيرا انه يخرج
من العين خطان اما فرضا كما يقوله اصحاب الانطباع او فعلا كما يقوله اصحاب
الشعاع على هيئة مخروط في مثلث زاويتها العين وقاعدتها المرئي فلما بعد
المرئي صغرت الزاوية والروية انما تكون عند الزاوية عند اصحاب الانطباع
فيكون المنطبع فيه الصورة من العين عند البعد اصغر منه عند القرب فيصغر
مقدار الجسم واما عند اصحاب الشعاع فان المرئي كلما بعد تفرقت الاشعة
الخارجة اليه من العين فلا تقوى على الابصار التام ثم منعوا تساوي نسبة الاجزاء
الى العين فان وسط المرئي اقرب الى العين لان الخط الواصل بين الناظر ووسط
المرئي يحيط مع الخط الواصل بين طرفي المرئي وطرف هذا الخط بزاوية قائمة يوترها
الخط الواصل بين الناظر والطرف المرئي والخط الواصل بين الناظر والطرف المرئي
يحيط مع الخط الواصل بين هذا الخط وبين وسط المرئي بزاوية حادة يوترها الخط
الواصل بين الناظر ووسط المرئي ولا شك ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة على ما
بين في الهندسة فيكون الوسط اقرب الى المرئي من الطرف اذا عرفت هاتين المقدمتين
فنقول هذه الشروط يستحيل تحققها في روية الله تعالى اتفاقا لانها لا تعقل الا مع الجسمية
الا شرطين احدهما سلامة الحاسة والثاني كونه تعالى يصح ان يرى وهذا الشرطان موجودان
الان فكان يجب ان يرى ولما امتنع ذلك علمنا كونه بحيث يمتنع ان يرى ضرورة سلامة

القدر؟

حواسنا لا يقال اذا جوزتم ان يكون للمقارنات شروط في الرويه يمتنع تحققها في الله تع
فلم لا يجوز ان يكون لله تع شرط في الرويه غير هذه الشروط وهو منتف الآن فلهذا لا تحصل الرويه
لانا نقول لو جاز ذلك لجوزنا ان يكون للمقارنات شروط اخر وهي غير حاصلة وذلك يلزم
منه السفسطه قال ولقوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدح بعدمها
فيمتنع اقول لما فرغ من الادله العقليه شرع في الادله النقليه وهي ثلثه الاول قوله تع لا
تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وجه الاستدلال منه انه نفي الادراك المقرون بالبصر
وهو معنى الرويه والالحاد اثبات الرويه مع عدمه وهو بط بالضرورة فيستحيل ثبوته في
حقه لانه جعل في ذلك النفي مدحا له ضرورة توسطه بين مدحين ويمتنع من الحكيم ان ياتي بكلام
ليس فيه مدح متوسطا بين مدحين واذا تمدح بنفي الرويه كان اثباتها نقصا فيمتنع تحققه
في حق الله تع لا يقال التمدح انما يكون لو كان الله تع ممكن رويته ثم يحجب الابصار عن رويته اما
اذا كان ممتنع الرويه استحال ان يتمدح بنفيها والا جاز ان يمدح المعدوم بكونه غير
مرئي لانا نقول هذا ابلغ ما يكون من التمدح فان الموجود يصح رويته وادراكه والله تع
موجود ولا تصح رويته ويمتنع لكونه في نهاية الكمال وغاية الجلال فلا يصح ان تتناوله العيون
وان تحيط بكنهه العلوم بخلاف المعدوم لا يقال قوله لا تدركه الابصار سالبه جزئيه ضرورة
كون قولنا تدركه موجبه كليه لانا نقول نمنع عموم ما دخل عليه اللام من اسماء المجموع لا يقال هذا
غير مبطل لما ذهبنا اليه لان النفي انما هو للادراك البصري ونحن نقول بذلك الا ان موضع الخلاف
وهو ان الناظر منا انما يدرك الشي اما بواسطه السماع او بواسطه الانطباع ويحصل له عند

احدى

احدى هاتين الحالتين معنى زائد هو الادراك فهل يجوز حصول مثل هذا المعنى الزائد في
حق الله تع من غير الانطباع والشعاع ام لا والشك ان الادراك البصري المنفي في الايه انما هو
بالانطباع والشعاع لانا نقول ذلك المعنى الذي تشيرون اليه ان عنيتم به نهاية العرفان فهو
مسلم ولا نزاع فيه فانه يجوز ان يعلم الله تع علما ضروريا في الاخرة من غير انطباع وشعاع
وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه فيرجع حاصل النزاع الى ان الادراك هل هو معنى زائد
على العلم ام لا وهل يصح ثبوت ذلك المعنى من غير آلة ام لا فنقول ان جعلنا الرويه نفس العلم
فالله تع مرئي بهذا المعنى وان جعلناها امرا زائدا عليه يستحيل وجودها من دون الالات
فلا شك في استحالتها في حق الله تع نعني ان تقال لانها امر زائد على العلم وانها يصح حصولها من
غير اله فهذا تحرير هذا الموضع قال ولقوله لن تراني لن النافيه للابد نقلا اقول
هذه حجه ثانيه نقليه على استحاله رويته تع وهي ان موسى عم لما سال رويه الله تع كان الجواب
لن تراني ولن لنفي الابد بالنقل عن اهل اللغه واذا كان موسى يستحيل ان يرى الله تع كان
غيره كذلك قطعا قال ولانها معلقه على استقرار الجبل حال حركته وفيه نظر لان
استثناء نقيض المقدم عقيم اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان الله تع
علق الرويه على استقرار الجبل حال حركته واستقراره حال الحركه محال والمعلق على
المحال محال فتكون الرويه محالا اما الصغرى فلان قوله تع انظر الى الجبل فان استقر مكانه
معناه ان استقر حال تحركه اليه وحال نظره اليه اما ان يكون متحركا او ساكنا والثاني
بط والا لوجب ان يرى الله تع فالاول حق واما الكبرى فضروريه وفيه نظر لان قوله فان استقر

مكانه فسوف تراني متصلة لا تنتج باستثناء نقيض مقدمها فلا يلزم منها امتناع الروية ويمكن
ان يجاب عن هذا بانه لما قال لن تراني علمنا ان الروية واستقرار الجبل متلازمان واستثنا
نقيض المقدم المساوي يستلزم نقيض التالي وفيه ايضا اشكال قال احتجوا بان
للجوهر والعرض مرئيان فلا بد من مشترك وليس الحدوث لتركبه من قيدين احدهما
عدمي ولا الامكان لكونه عدميا فلم يبق الا الوجود وبسؤال موسى وتعلقها على
استقرار الجبل الممكن اقول احتجت الاشاعرة على قولهم بحجج ثلث الاولى عقلية وهي
انهم قالوا الجوهر والعرض يصح رويتهما فقد اشتركا في هذا الحكم والحقائق المختلفة
اذا اشتركت في الاحكام فلا بد وان تكون مشتركة في علل تلك الاحكام لامتناع اسناد
المعلولات المتساوية الى العلل المختلفة ولا مشترك بين الجوهر والعرض الا الوجود
او الحدوث او الامكان والحدوث لا يصلح للعلية ضرورة كونه مركبا من قيدين احدهما
عدمي فيكون عدميا وكذلك الامكان فانه لو كان وجوديا لزم التسلسل فلم يبق الا الوجود
والله تع موجود فيجب ان تصح رويته الثانية نقلية وهي ان الروية لو كانت ممتنعة لما سالها
موسى عم لان منصب النبوة اجل من ان يجهل مثل هذه الصفة هل هي ممتنعة او جايزة
الثالثة نقلية ايضا وهي انه تع علق الروية على استقرار الجبل وهو ممكن لكونه جسما و
المعلق على الممكن ممكن قال والجواب الاول انا نعلل المتفق بمختلفات والحدوث
هو الوجود المسبوق فهو ثبوتي سلمنا لكن الامكان عدمي فامكان الروية عدمي
سلمنا لكن الوجود المسبوق عدم سلمنا لكن تختلف لمانع سلمنا لكن يقتضي روية جميع

الموجودات

الموجودات كالقدرة والعلم والثاني يجوز ان يسال ليوافق النقل العقل وليقرر
لاصحابه ذلك والثالث ما مر من ان الاستقرار حال الحركة ممكن اقول الجواب عن الحجة
الاولى من وجوه الاول انا لا نم ان كل حكم يجب تعليله والا لزم تعليل علية العلة وذلك
يستلزم التسلسل الثاني لم لا يجوز ان يكون الحكم معللا بالامور المختلفة فان الحقائق المختلفة
يجوز اشتراكها في لازم واحد الثالث ان صحة روية الجوهر مخالفة لصحة روية العرض
فلم لا يجوز تعليلها بالامور المختلفة الرابع لم لا يجوز ان يكون معللا بالحدوث وليس الحدوث
هو الوجود المسبوق بالعدم حتى يتركب من قيد عدمي بل هو الوجود المسبوق
بالغير الخامس لم لا يجوز ان يكون الوجود هو العلة بشرط كونه مسبوقا بالعدم والعلة
الوجودية يجوز اشتراطها بامر عدمي السادس لم لا يجوز ان يكون العلة هي الامكان
قوله الامكان عدمي قلنا فامكان الروية عدمي لكونه اخص من مطلق الامكان وتعليل
العدمي بالعدمي جايز السابع لم لا يجوز ان تكون العلة هي الوجود بشرط الامكان الثامن لم لا
يجوز ان تكون العلة هي الوجود لكنه مشروط بشرط يمتنع تحققه في الله تع وعدم العلم به لا يوجب
عدمه على ان ههنا شروطا اخر وهي المذكورة اولا التاسع لم لا يجوز ان يكون الوجود
علة وقد تخلف الحكم لمانع في حق الله تع العاشر لم لا يجوز ان يكون هناك علة لا
نعلمها والاستقراء لا يفيد اليقين الحادي عشر هذا يقتضي روية جميع الموجودات
من الصفات والذوات وهو مح بالضرورة الثاني عشر هذا يقتضي ان يكون الله تع
محدثا لان الجوهر والعرض محدثان فاشتراكهما في صحة الحدوث يستلزم الاشتراك

في العلم ونسوق الكلام واما الجواب عن سوال موسى عليه السلام فانه من وجهين الاول انه كان عالما
بانه يستحيل رويته بالدليل العقلي فاراد الاستدلال عليه بالنقل كما في سوال ابرهيم عليه السلام
الثاني ان السوال وقع لقومه قالوا ارنا الله جهرة اما الجواب عن الثالث فانه ليس معلقا
على الممكن لانه معلق على استقرار الجبل حال الحركة على ما مر قال ومنها نفي الجسمية لان
كل جسم محدث لما مر ولانه مفتقر الى الحيز فهو ممكن ولانه يلزم ان لا يفعل شيا اذ الجسم انما
يفعل بصورته فيما شاركه في وضعه ولا مشاركة بين الجسم والهيولى والصورة والمجرد
اقول يريد ابطال مذهب المشبهة وتعرض من ثلثة وجوه الاول انا قد بينا ان كل
جسم محدث وواجب الوجود ليس بمحدث فهو ليس بجسم الثاني ان كل جسم لا بد له من الحيز
فهو مفتقر في وجوده اليه وواجب الوجود لا يفتقر فلا يكون جسما الثالث انه لو كان جسما
لامتنع منه فعل الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية يتوقف على مقدمات
احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يفعل اذا كان موجودا بالفعل وانما يكون
موجودا بالفعل بصورته فانه بحسب المادة يكون موجودا بالقوة الثانية ان الصورة انما تفعل
بمشاركة الوضع وهذا الحكم وان كان غنيا عن البيان الا انا نقول على سبيل التنبيه ان
الصور منها ما هو مقارن للمادة ومنها ما هو مفارق لها والنوع الاول انما يفعل اذا
كانت موجودة في مادتها فيما يقرب منها ويفعل في البعيد بتوسط فعلها في القريب فان
النار انما تحرق ما لاقاها وبتوسطه لما بعد عنها والنوع الثاني انما يفعل بتوسط الوضع
ايضا لانها وان كانت مفارقة للذات الا انها غير مفارقة الفعل والا لكانت عقلا هف

الثالثة

الثالثة ان الفاعل المطلق في مركب فاعل في اجزائه وهذا ظ المقدمة الرابعة ان الهيولى
لا وضع لها والا لزم التسلسل الخامسة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل في ما لا وضع
له واذ قد مهدنا هذه المقدمات فنقول لو كان الله تع جسما لما كان فاعلا للجسم والتالي
بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو فعل الجسم لكان فاعلا لاجزائه ولا وضع له بالنسبة
الى اجزائه اعني الهيولى والصورة ولا يكون فاعلا للمجرد ايضا فلا يكون فاعلا مطلقا هف قال
احتجوا بالعلم بالصور الجسمانية قبل حصولها فلا بد من محل هو الله تع فهو جسم وبان الفطرة
تنفي وجود مجرد وبالنقل جواب الاول ان العلم لا يفتقر الى الصورة والثاني ان الفطرة
يحكمون كالانسان الكلي والثالث تاويله والا عارض النقل العقل فان عمل بهما فهو تح او
بالنقل فقدح في نفسه اقول احتج القائلون بانه جسم بالمعقول والمنقول اما المعقول
فمن وجهين الاول ان الله تع يعلم الطول والعرض والعمق قبل وجودها والعلم به لا بد
في ثبوته من ثبوت المنتسبين واذ ليس الثبوت خارجيا فيكون في العالم وكل من حل فيه
الطول والعرض والعمق فهو جسم فيكون الله تع جسما الثاني ان الفطرة الانسانية لا تعقل
وجود مجرد ليس في جهة ولا في مكان بل تجزم بنفيه واما المنقول فظ من القران والجواب
عن الاول ان العلم لا يفتقر الى الصور ولئن سلمنا افتقاره الا انه يستحيل ان يكون كذلك في حق
واجب الوجود وعن الثاني ان نمنع ان ذلك النفي من حكم العقل بل من حكم الوهم وكيف لا يكون
كذلك والعقل قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس وهي المعاني الكلية المعقولة المتجردة
من الامور الشخصية وهذا اعجب من ذلك واما النقل فالجواب عنه التاويل لانا

قد بينا بالدليل العقلي امتناع كونه تع جسما فاذا عارضه النقل فان عمل بهما لزم الجمع بين النقيضين
وان اهملا لزم الترك للنقيض وان عمل بالنقل وترك العقل لزم ابطالهما العقل والنقل معا
لان العقل اصل للنقل ومع بطلان الاصل يبطل الفرع فلم يبق الا العمل بالعقل وتاويل
النقل وهو مشهور في كتبه قال ومنها انه ليس في جهة ونفي الجسمية كاف فيه لكن بعضهم يجوز
الحصول في الجهة لما ليس بجسم لانه ان حصل في حيز يصح انتقاله عنه فهو جسم قطعا او ما يتركب
منه والا لكان الحيز مخالفا لغيره فيلزم قدمه وجودا اذ الاعدام لا تتخالف احتجوا بالسمع
جوابه التاويل اقول ذهبت الكرامية الى انه تع في جهة فوق ونحن لما بينا انه تع ليس
بجسم استحال ان يكون في جهة لان الجهات لا تعقل الا للاجسام او ما يقوم منها الا انه قد
جوز بعض المتكلمين وجود مجرد في جهة وهذا وان كان غير معقول الا انا نريد ابطاله
بان حصوله في ذلك الحيز اما ان يكون واجبا او ممكنا والثاني يجوز انتقاله عنه فيكون جسما
بالضرورة او ما يتركب منه الاجسام من الجواهر الافراد والاول يلزم منه ان يكون الحيز مخالفا
لغيره من الاحياز وهو يستلزم قدم الحيز ضرورة امتناع وقوع التمايز في العدمات ولا
اختلاف فيها وذلك باطل لما بين من حدوث العالم واحتج القائلون بكونه في جهة فوق بوجهين
الاول انه لا يعقل وجود موجود لا في جهة ولما كان جهة فوق اشرف الجهات والله تع
اشرف الموجودات كان الله تع موجودا فيها الثاني النقل والجواب عن الاول من وجهين
الاول انا قد بينا تعقل وجود مجرد الثاني ان العالم كرة فلا يكون هناك جهة هي فوق حقيقة
وعن الثاني بالتاويل قال تتمه الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فتكون

موجوده

موجودة اقول لما بين كونه تع ليس في جهة اراد ان يبين الجهة ما هي ويبحث عن وجودها
وما يتبع ذلك واعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد باعتبار توجه الحركة اليه او الاشارة وهي
موجوده واستدل عليه الحكما بوجهين الاول ان الجهة تقصد بالحركة وما ليس بموجود لا يقصد
بالحركة فالجهة موجوده الثاني ان الجهة متعلق الاشارة الحسية فيقال هنا وهناك والاشارة
لا تتناول ما ليس بموجود قال وغير منقسمة والا عند الوصول الى المنتصف ان تحرك عنها
فالخلف للجهة او اليها فالمط الجهة اقول لما بين وجودها شرع في بيان كيفية وجودها
فقال انها غير منقسمة والدليل على ذلك انها لو انقسمت لكان المتحرك اذا وصل الى منتصفها
اما ان يتحرك الى الجهة او عنها وعلى التقدير الاول تكون الجهة هي المتوجه اليه فلا يكون الخلف جهة
وان كان الثاني كان الخلف هو الجهة لا الذي يتوجه اليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون متحركا في الجهة
لانا نقول المتحرك في الجهة اما ان يتحرك عن الجهة او اليها بالضرورة ويعود الالزام الا ان يجعل
الجهة هي المسافة وهو خلاف قال والمتحرك الى البياض يترجى حصوله والى الجهة الحصول فيه
اقول هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم الجهة موجودة لانها تقصد بالحركة
وكل ما يقصد بالحركة فهو موجود والكبرى كاذبة فان الجسم اذا كان اسود تحرك الى البياض
يكون قاصدا الى شي معدوم فلم لا يجوز ان يكون المتحرك في الجهة كذلك وتقرير الجواب بالفرق
بين الجهة والبياض فان المتحرك الى الجهة يحصل يقصد الحصول فيها فلا بد وان تكون موجوده
قبل الحركة والمتحرك الى البياض يقصد حصوله فيستحيل ان يكون موجودا قال والطبيعية
ثنتان وغيرها غير متناه اقول الجهات منها ما هي لا تتبدل بالوضع والفرض

ومنها ما يتبدل وتسمى الاولى طبيعية والثانية غير طبيعية والطبيعية ثنتان منها الفوق
والسفل واما غير الطبيعية فانها غير متناهية لانها حاصلة بسبب فرض الامتدادات الممكنة
في الجسم ولما كانت تلك غير متناهية بالفرض كانت اطرافها اعني الجهات كذلك وانما حكم
الدهماء بكون الجهات ستا لامرين عامي وهو ان الانسان له جهة فوق وسفل وهما ما يلي راسه
وقدميه ويمين وشمال هما ما يلي يديه وقدام وخلف وهما ما يقصده بالحركة طبعا وما
يقابله وخاصي وهو ان الجسم له ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم لا ازيد منها ولكل
بعد طرفان هما جهتان له قال فلا بد من محدد محيط والا تحدد القرب دون البعد
اقول ذهب الحكماء الى ان الجهتين الطبيعيتين لا يتحددان الا بجسم كري واستدلوا
عليه بان تمايز الجهتين لا يمكن ان يكون في ملا او خلا متشابه والا لم يكن احد الطرفين بالفوقية اولى
من الاخر فلا بد من مايز بينهما ويستحيل ان يكون مجردا لانه متساوي النسبة الى الامور المادية فلا
بد وان يكون جسما وذلك الجسم اما واحد او اثنان والاول اما ان يكون محيطا او غير محيط و
الثاني باطل لان كل واحد من الجسمين انما يتحدد به غاية القرب منه ولا يتحدد به البعد وايضا
فانه لا اولوية في كون احد الجسمين في جهة وعلى بعد معين من الاخر دون غير تلك الجهة وغير ذلك البعد
وان كان الثالث تحدد به القرب ايضا دون البعد فلم يبق الا ان يكون المحدد محيطا تحدد
بمحيطه القرب منه وبمركزه البعد عنه والاعتراض من وجوه احدها لم قلتم ان هناك جهتين
متمايزتين بالطبع ومختلفتين في الحقيقة فان الجهة عندكم هي طرف البعد ولا شك في ان اطراف
البعد غير مختلفة في الحقيقة الثاني ان الجهة اما ان يجعلوها طرف البعد او امرا آخر حالا له

والاول

والاول لا يستدعي المحدد لان الابعاد متناهية فوجودها مستغن عن المحدد
وتمايزها بسبب الوضع فلا احتياج الى المحدد والثاني لا يستدعي المحدد ايضا لان الحاجة
الى المحدد اما ان تكون لوجود ذلك المعنى في نفسه او لوجوده في الطرف والقسمان
باطلان فان وجوده يستند الى واجب الوجود وكذلك اختصاص احد الطرفين به
دون الاخر الثالث لم لا يجوز ان يقال ان المحدد جسم واحد غير محيط ويكون يحدد الجهة
القرب واما جهة البعد فغير محددة به الرابع لم لا يجوز ان يكون بجسمين يكون كل واحد منهما على
وضع معين لامر آخر على ان هذا الدليل مبني على نفي الاختيار وهو باطل لما تقدم قال ولا
يفارق موضعه والا لتحددت له لا به اقول هذا اشارة الى احكام المحدد قالوا يستحيل
ان يفارق موضعه والا لكان جهتا طلب وترك سابقتان عليه فلا يكون هو المحدد الاول
بل غيره قال ويكون بسيطا والا لانحل فيتحرك مستقيما في الاين اقول هذا حكم
ثان للمحدد وهو انه بسيط واستدلوا على ذلك بانه لو كان مركبا يصح عليه الانحلال والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المركب انما تركب من بسايط وكل واحد من تلك
البسايط يكون ملاقاته للبسيط الآخر باحد جانبيه غير الجهة فيمكن زوالها بغيرها
عن ذلك الوضع بالحركة المستقيمة واما بطلان التالي فلامر من استحالة انتقاله عن حيزه
فان ذلك دال على استحالة انتقال اجزائه لاستدعائها جهة متقدمة عليها وهو سابق
على الجهة هف وهذه الحجة عندي ضعيفة من وجوه احدها لم قلتم ان كل مركب يصح عليه الانحلال
ولم لا يجوز انضمام صورة نوعية توجب له حفظ بسائطه ويمنعها من التغير اللهم الا ان يعني به

الصحة العائدة الى الماهية لا الاستعداد وح لا يتم هذا المط الثاني ان هذا ينتقض
بالافلاك فانها عندكم بسائط فصح ان يلاقي مقعر القمر مقعر عطارد الثالث انا
نمنع صحة امتناع انتقاله عن موضعه وقد مضى البحث فيه قال ووضعه غير واجب
فالنقلة جائزة ففيه ميل مستدير اقول يريد ان يبين ان محدد الجهات متحرك في
الوضع دون الموضع وهذا من احكام المحدد وغيره وتقريره ان وضعه غير
واجب لكونه بسيطاً فالنقلة عن ذلك الوضع ممكن ولا يمكن الا بالميل على ما ياتي ففيه ميل
مستدير يوجب الحركة فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود المعلول عند علته وهذا
عندي ضعيف من وجوه الاول ان عنيتم بامكان انتقاله الامكان الذاتي فلا يلزم
وجود مبدا ميل بالفعل وان عنيتم به الامكان الاستعدادي لزم الدور لانه انما
يتم لكم هذا اذا بينتم انه ذو ميل مستدير فلو استدل للتم عليه به لزم الدور الثاني
انه لا اولوية في حركة الفلك الى جهة معينة دون غيرها الثالث ان هذا ينتقض بالعناصر
فانها بسائط فيلزم ان يكون لها ميول مستديرة الرابع لا نم انه عند وجود الميل
يجب حصول الحركة فان الحجر الواقف في الهواء ذو ميل وليس بمتحرك بالفعل
واجاب بعض المحققين عن الاول بان الامكان بحسب ذات الشي يكفي ههنا
فان مع فرض ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع يمكن فرض الحركة القسرية
المقتضية لوجود ميل بالفعل طبعاً وهذا عندي ضعيف لانه لا يكفي في حصول
الشي النظر الى امكانه الاصلي من غير طبيعة تقتضيه وفرض الحركة القسرية لا تقتضي

وجود

وجود الحركة القسرية واجاب عن الثاني بانه لا بد من مخصص فانه لبساطته
يتساوى نسبته الى جميع الاوضاع فحركته على بعضها يوجب المخصص وان لم
يعلم ذلك على التفصيل وهذا عندي ضعيف فانه يجوز ان يقال ان الفلك بسيط
ساكن له وضع معين مع امكان غيره وانما تخصص بهذا الوضع لامر غير
معلوم واجاب عن الثالث بان الطبايع العنصرية تستحيل وجود الميل المستدير
فيها لوجود مانع طبيعي وهو الميل المستقيم فيه فلا مانع له وهذا عندي ضعيف فان
انحصار المانع في وجود الميل المستقيم وامتناع حصول ذلك في الافلاك ووجوب
حصوله في العناصر احكام تم فانهم لم ياتوا في ذلك ببرهان قال فليس له مستقيم
اقول هذا نتيجة قولهم انه ذو ميل مستدير فانه يستحيل اجتماع ميلين احدهما
يوجب الحركة على الاستدارة والاخر على الاستقامة واعترضوا على النقض فقالوا لم لا يجوز
ان يكون له ميل يحركه على الاستدارة عند احدى حالتيه وميل يحركه على الاستقامة
عند الحالة الاخرى كما ان الارض تقتضي الحركة عند الخروج عن الحيز الطبيعي وتقتضي السكون
عند الحصول فيه واجابوا عنه بالفرق بان اقتضاء طبيعة الارض للحركة والسكون في الحقيقة
اقتضاء امر واحد هو الحصول في المكان الطبيعي وليس اقتضاء الميل كذلك فانه لا وضع
طبيعي هناك للفلك حتى يقتضي الميل المستدير بحسب طبيعته وهذا ضعيف فان ابطال
المثال لا يخرج منه الجواب قال وليس بفاسد ولا كائن ولا متخرق وهذه احكام
تتوقف في بعضها اقول هذه الاحكام نتايج كونه غير متحرك على الاستقامة وتقريره

يبتني على مقدمة هي ان المكان الواحد يستحيل ان يتحقق بحسب الطبع جسمان مختلفان في
الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول الفلك اذا جاز عليه الكون والفساد بمعنى زوال الصورة
الصورة عنه ولبس اخرى كانت طبيعته لا ان مغايرة لما قبل الكون فيجب ان ينتقل عن مكانه
الى مكان يستحقه بحسب الصورة الحديدة فيكون ذا ميل مستقيم وكذلك لو جاز عليه الانخراق
لكان انما يكون بسبب تباعد بعض اجزائه عن البعض على الاستقامة وهذه الحجة عندي فاسدة
اما اولا فلانا لم نر لهم برهانا قاطعا على ان الجسمين المختلفين في الطبيعة لا يستحقان مكانا
واحدا واما ثانيا فلانها مبنية على المحدد له مكان بحسب الصورة الاولى ويستحق بحسب
الصورة الاخرى مكانا اخر وهو بط فان المحدد عندهم ليس له مكان فلا يستحق بحسب الصورتين
مكانين مختلفين فلا يلزم الحركة المستقيمة قال ومنها انه لا يحل في محل والا ان كان
غنيا عنه فليس بحال والا افتقر اقول يريد ابطال مذهب القائل بالحلول
كالنصارى وبعض الصوفية والدليل على ذلك ان الحلول لا يعقل الا مع حاجة الحال
الى المحل فلو كان الله تع حالا في الغير لزم احتياجه اليه ويكون ممكنا لا واجبا هف قال
ومنها انه ليس محل الحوادث لان صفاته صفات كمال اتفاقا فلا يعدم والا انتقص ولانه
قابل لها وقابليته تفتقر الى مقبول وهو الحادث فيكون ازليا وفيها اشكال والمعتمد
السمع اقول ذهب الكرامية الى انه تع يصح ان يكون محلا للحوادث وانكره الباقون
واحتج المنكرون بوجوه الاول ان صفات الله تع صفات كمال يستحيل خلوه تع منها
والمقدمتان متفق عليهما فلو كانت صفاته حادثة لزم خلو ذاته عن الكمال وهو مح

الثاني

الثاني انه لو كان قابلا للحوادث لجاز كون الحادث ازليا والتالي بط فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان قابليته اما ان تكون لازمة لذاته او عارضة والثاني بط لانه يلزم منه التسلسل
فاذا كانت القابلية لازمة افتقرت الى مقبول لكونها نسبة بين القابل والمقبول ولانا نعلم
بالضرورة ان قابلية اتصاف الذات بصفة موقوفة على قبول تلك الصفة للوجود
فاذا كانت القابلية ازلية لزم جواز كون المقبول الذي هو الحادث ازليا واما بطلان
التالي فلاستحالة الجمع بين النقيضين الثالث السمع والوجهان الاولان عندي ضعيفان
اما الاول فلان الكمال والنقصان خطابي لا مدخل له في العقليات ولانه لا بد فيه من الاجماع
المتوقف على السمع فليستدل بالسمع وايضا فلم لا يجوز ان يكون لله تع كمالان يستحيل اجتماعهما
والخلو عنهما فيتصف باحد الكمالين في وقت وبالكمال الاخر في وقت آخر واما الثاني
فضعيف اما اولا فلان القابلية من الصفات الاعتبارية يعتبرها العقل مع كونها لازمة
للذات تعقلها عند تعقل الذات وذلك لا يستلزم قدمها واذا كانت عارضة
افتقرت الى قابلية اخرى يعتبرها العقل وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي واما
ثانيا فلان صحة اتصاف الذات بصفة لا تتوقف على وجود تلك الصفة وهو ظا ولا على صحة
تلك الصفة على الاطلاق فان صحة صدور الفعل من القادر لا يستلزم صحة الفعل مطلقا بل يجوز
ان يمتنع الفعل لامر يرجع الى العائق ولا يؤثر ذلك في تلك الصحة واما ثالثا فلانا نجوز
صحة كون الحادث ازليا والا لكان اما واجبا او ممتنعا ويلزم من الاول القدم ومن
الثاني استحالة ايجاده فيما لا يزال واحتج المجوزون بانه تع لم يكن قادرا على ايجاد العالم

في الازل ثم صار قادرًا وكذا لكم لم يكن عالمًا بوجوده في الازل ثم صار عالمًا وكذا لكم لم يكن مدركًا
والجواب ان القدرة والعلم قديمان على ما مر ومتعلقهما حادث فكذلك التعلق الذي هو
الاضافة بين المضافات والمقدور والمعلوم وكذلك القول في الادراك قال ومنها
انه لا يتحد بغيره لامتناع الاتحاد ان بقيا فاثنان وان عدما ووجد آخر او عدم احدهما
فلا اتحاد بل هو استيناف موجود وعدم آخر اقول الاتحاد يطلق بحسب المجاز على
صيرورة شيء شيئًا آخر بحسب الاستحالة والكون كما تقول صار الاسود ابيض والهوا
ماء وبحسب التركيب بان ينضاف الى الصائر شيء آخر يحدث الكائن منهما كما تقول
صار التراب طينا ويقال بحسب الحقيقة لا على هذين المعنيين بل على ان شيئًا واحدًا
بعينه صار شيئًا آخر بعينه وهذا غير معقول وقد ذهب اليه في حق الله تعالى النصارى
فانهم قالوا باتحاد الاقانيم الثلثة اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس وذهب اليه
فرفوريوس فانه قال ان الله تعالى اذا عقل شيئًا اتحدت ذاته بذلك الشيء المعقول ووافقه
على ذلك جماعة من الاوايل غير محققين ورد ابن سينا عليهم في كتبه ونص هذه المقالة في كتاب المبدا
والمعاد وابطال هذا المذهب وان كان قريبًا من الوضوح الا ان التنبيه عليه هو ان نقول
لو اتحدت الذاتان معند الاتحاد ان بقيتا فهما اثنان فلا اتحاد وان عدمتا ووجد شيء
ثالث فليس باتحاد بل اعدام الشيء وايجاد لآخر وان عدم احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
ايضا بل هو اعدام لشيء واما نفي الاتحاد بالمعنى المجازي عنه تعالى فانه لاستحالة انفعاله
بالاستحالة والتركيب قال ومنها مخالفته للكل بذاته خلافا لابي علي وابي هاشم

والا لتركب ولان الاتفاق في الذوات ملزوم الاتفاق في الصفات اللازمة فلا اختلاف
احتجوا بان الذوات مشتركة للتقسيم ومخلفة بما عداها جوابه الذوات ان عنى بها
الحقائق فليست بمشتركة وان عنى الشيئية فعارضة اقول ذهب ابو هاشم
الى ان ذات الله تعالى مساوية لغيرها من الذوات وانما تمتاز عنها بحالة خامسة توجب
احوالًا اربعة هي القادرية والعالمية والموجودية والحيية ونقل عن ابي علي ان ذاته
مساوية للذوات وانما تمتاز عنها بالماهية والحق خلاف هذا ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان
مساويا لغيره فاما ان يكون مخالفا له اولا والثاني يلزم ان لا يكونا واحدًا وان كان الاول فما به المخالفة
ان كان مقوما لزم التركيب وان كان خارجا فاما ان يكون مساويا للذاتين او مخالفا وعلى
التقدير الاول يلزم التسلسل وان كان مخالفا لذاته بالذات فهو اولى بالذاتية الثاني ان
الذاتين المتساويتين بحسب اشتراكهما في اللوازم فلو ساوت ذات الله تعالى غيرها لزم
انقلاب القديم محدثا والمحدث قديمًا والممكن واجبًا الثالث ان الذاتين متساويان فلا
اختصاص لاحديهما بما يوجب الاختلاف دون الاخرى الرابع ما به المخالفة ان كان مساويًا
فلا اختلاف وان كان مختلفا باحوال اخر تسلسل وان كان لذاته فليكن الذوات كذلك
واحتج المخالفون بانا نقسم الذات مقولها اما واجبا وممكنة وايضا هي اما جوهر
او عرض او غيرهما ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام والجواب ان عنيتم بالذوات
الحقائق والماهيات فلا شك في اختلافها وان عنيتم بها الشيئية فهي عارضة قالوا الذات
هي ما يصح العلم بها على الاستقلال والذوات باسرها متساوية في هذا الحد والجواب

مجرد تعلق العلم بالذات على سبيل الاستقلال عن احكام الذات قال ومنها عدم تعقله لانا لا نعقل الا السلوب والاضافات احتجوا بان التصديق مسبوق بالتصور جوابه التصور بعوارض اقول ذهب اكثر المتكلمين الى انا نعقل ذات الله تعالى والفلاسفة انكروا ذلك وهو الحق فانا لا نعقل من الله تعالى الا صفات اما الحقيقية كالقادر والعالم واما الاضافية كالاول والآخر والخالق والرازق واما السلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض واما ما عدا ذلك فغير معقول وابو علي بن سينا وابو الحسين البصري وان زعما ان وجود الله تعالى نفس حقيقته وهو الذي نذهب نحن اليه لا انهما قالا ان ذلك الوجود غير معقول احتج المتكلمون بانا نحكم على الله تعالى باحكام ايجابية وسلبية والحكم على الشيء يستدعي تصوره والجواب التصور المشترط في التصديق هو مطلق التصور سواء كان للذات من حيث هي هي او من حيث بعض اعتباراتها قال ومنها انه ليس بملتذ لانها ملائمة المزاج ولانه ان خلق الملتذ ازلا فهو محال او فيما لا يزال ايضا لانه لا وقت قبل خلقه الا وهو ممكن ومحل الملتذ الممكن كالواجب فكان يخلقه قبل خلقه والثاني ضعيف لجواز ان يلتذ بكماله كما يذهب اليه الفلاسفة سلمنا لكن يجوز كون الالتذاذ مشروطا بالحصول في وقت معين كتناول الطعام اقول الالم واللذة يمتنع اتصاف الله تعالى بها عند المتكلمين ولما كان الالم ممتنعا عليه عند الجميع وانما الخلاف في اللذة اهمل ذكر الالم وايضا فالدليل على استحالة كونه تعالى ملتذا دال على استحالة كونه متالما واعلم ان الفلاسفة يفسرون اللذة بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم بانه ادراك المنافي من حيث هو مناف ولما كان الادراك تارة

تقع

تقع بواسطة القوى الجسمانية وتارة تقع بالامور العقلية انقسمت اللذة والالم الى جسماني ونفساني ثم ان اللذة الاولى اضعف من الثانية وكذلك الالم لان الادراك العقلي اتم من الادراك الجسمي من حيث الادراك ومن حيث المدرك ومن حيث البقاء والثبات ونسبة اللذة الى اللذة كنسبة الادراك الى الادراك والاول يستحيل في حقه تعالى واما اللذة العقلية فقد جوزوها عليه تعالى فانه مدرك لذاته على ابلغ ادراك وذاته اكمل الموجودات له بلذته وابتهاجه بها اتم اللذات واكمل الابتهاجات واما المتكلمون فانهم انكروا اللذة والالم بالمعنى الاخير فعندهم اللذة ليست الا ملائمة المزاج والالم عبارة عن منافرة المزاج والله تعالى ليس له مزاج فليس بمتالم ولا ملتذ وايضا فلذته اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان باطلان اما الثاني فللامر الاستحالة كونه محلا للحوادث واما الاول فلان الملتذ به اما ان تكون قديما او حادثا فان كان الاول لزم القدم وهو محال وان كان الثاني فلا وقت يوجد الملتذ فيه الا ويمكن خلقه قبل ذلك الوقت فيجب خلقه قبل ذلك الوقت لان الفعل الملتذ به اذا كان ممكنا كان واجبا ان يفعله الملتذ لكن يستحيل وجود الاثر قبل وجوده وهذا الثاني ضعيف فانه يجوز ان يقال لم لا يلتذ بذاته وبادراكه لا بشيء آخر كما يذهب اليه الفلاسفة سلمنا لكن لم لا يكون الالتذاذ مشروطا بحصول الفعل في وقت معين كتناول الطعام للاكل فانه انما يلتذ به في وقت معين وقبل ذلك الوقت لا التذاذ وهذا الاخير قد يمكن الجواب عنه والاول قوي وقد يستدل على ذلك بالسمع قال ومنها انه واحد لانه لو كان واجبان فاما ان يتميزا بعد الاشتراك فيتركبا او لا يتميزا فيتحد ولانه ان اراد احدهما فعلا والآخر

عدمه فان وقع لزم العجز او مراد احدهما فهو الاله او لا يقعا فيلزم وقوعهما والسمع اقول ذهب
المسلمون والفلاسفة الى ان الله تعالى واحد واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو كان هناك
موجودان واجبا الوجود لكانا قد اشتركا في كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما
ان يتميزا بعد الاشتراك بشيء او لا يتميزا والثاني باطل والا لكان واحدا والاول باطل اما اولا
فلاستحالة التركيب في واجب الوجود واما ثانيا فلان ما به الاشتراك اما ان يكون عارضا لما به
الاختلاف او لازما او معروضا او ملزوما فان كان معلولا لما به تقع الاختلاف وكذلك
ان كان عارضا ويفتقر المعروض الى سبب فيتضاعف الافتقار وان كان ملزوما
امتنع تكثره وان كان معروضا افتقر ما به الاختلاف الى سبب هو جعله الى موجب
للعروض فيتضاعف الافتقار لا يقال لم لا يقع الاشتراك في واجب الوجود
ويقع الامتياز بقيد سلبي لانا نقول القيد السلبي اما ان يكون بالقياس الى الغير
فلا يحصل الا بعد تحصيل الغير فان كان ذلك الغير هو الاول لزم الدور واعلم ان اشكل
ما يرد على هذه الحجة ان يقال الوجوب امر اعتباري نسبته الى الوجود والعدم على التساوي
كالامكان وليس له حظ من الوجود بل يحصل نوعا من الحصول في الذهن عند مقايسة
الوجود الى الماهية ولا يلزم من الاشتراك في مثل هذه الصفات وقوع التركيب وقد
اجاب عن هذا بعض المحققين بان الوجوب لا شك في كونه امرا اعتباريا الا ان
واجب الوجود يستحيل ان يكون امرا اعتباريا ونحن انما بحثنا في مفهوم واجب
الوجود وقلنا انه يستحيل حمله على شيئين وهذا الجواب عندي ضعيف فان مفهوم
واجب الوجود شيء ماله وجوب الوجود والشيء والوجوب من المعقولات

الثابتة

الثابتة اللاحقة للمعقولات الاولى ولا يلزم من الاشتراك فيها الاشتراك في الذوات كما انه
لا يلزم من اشتراك ممكنين في حمل هذا المعنى عليهما تركبهما من هذا المفهوم ومن فصل آخر
فهذا ما عندي في هذه الحجة الثاني الدليل المشهور للمتكلمين وهو المعروف بدليل التمانع
وتقريره انا لو قدرنا الهين واجبي الوجود واراد احدهما حركة الجسم والاخر سكونه
فاما ان يقع المرادان او لا يقعا او يقع احدهما دون الاخر والاول باطل بالضرورة ولانه
اذا لم يقع مراد احدهما لزم ان يقع لان المانع من وقوع مراد احدهما هو وجود
مراد الاخر فيلزم ان يقال انما لم يقع المرادان لانه قد وقع المرادان هف والثالث يلزم
منه ان يكون الذي وقع مراده هو الاله والاخر عاجز غير صالح للالهية ولان كل واحد منهما
قادر على ما لا يتناهى فلا اولوية في عجز احدهما دون الاخر لا يقال انهما حكيمان يتفق عليهما
المخالفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون احدهما اذا اراد الحركة امتنع السكون ويستحيل اراده
الاخر له لانا نقول اما الاول فانه يجوز ان يكون الفعل وعدمه مصلحتين فيختار احد الحكيمين
مصلحة الفعل والاخر مصلحة الترك واما الثاني فضعيف لان احدهما قد كان قادرا على
الفعل لولا الاخر وكذلك الاخر فاذا فرضنا توجه قصد كل واحد منهما الى الضدين دفعة
واحدة استحال منع احدهما للاخر لانه لا اولوية للقصدين الثالث السمع وربما استدل
مشايخ المعتزلة بانه لو جاز اثبات ثان لجاز اثبات ما لا نهاية له من الالهة لانه لا عدد اولى
ان يكون هناك اكثر منه فاما ان يثبت الكل او يثبت واحد منها والاول باطل والثاني حق بانه لا
دليل يجب نفيه فانه لو جاز اثبات ما لا دليل عليه لجاز اثبات ما لا نهاية له وهذان الوجهان

ضعيفان ولا يخفى وجه ضعفهما قال فاذن لا اثنان هما نور وظلمة خلافا للثنوية
القائلين بهما ولعدم تناهيهما اقول هذا نتيجة ما مضى من الادلة فانه اذا ثبت ان
الاله واحد بطل قول الثنوية فانهم زعموا ان الاله اثنان هما النور والظلمة وقالوا
بقدمهما وان النور لا يتناهى من جهاته الخمس وكذلك الظلمة وانما يتناهيان من جهة التقائهما
والنور مبدع الخير في هذا العالم والظلمة مبدع الشر قال واعلم ان التناهي وعدمه
بمعنى العدول امر يعرض للمقدار فان كانا غير مقدارين صح السلب لا العدول وان كانا
مقدارين فيدل على تناهيهما انا لو فرضنا خطين متناه وغير متناه متوازيين وزال
المتناهي الى المسامتة حدث اول نقطة لكن لا اولية في غير المتناهي اذ هي مسبوقة بغيرها
اقول لما بطل اثنينية الواجب بطل قول الثنوية واراد زيادة الايضاح في ابطال
قولهم بعدم تناهيهما والتناهي وعدمه بمعنى العدول امران يعرضان للمقدار لذاته
ولغيره بواسطته فالنور والظلمة اما ان يكونا مقدارين او غير مقدارين فان كان
الثاني استحال عروض التناهي وعدمه بمعنى العدول لهما وصح سلب التناهي عنهما والفرق
بين السلب والعدول ان السلب عبارة عن سلب شيء عن شيء مطلقا والعدول عبارة عن عدم
شيء عن شيء من شانه او من شان جنسه ان يعرض له اذا عرفت هذا فنقول الذي يدل
على تناهيهما ان كانا مقدارين وجوه ثلثة الاول انا نفرض كرة خرج من مركزها الى محيطها
خط موازٍ لخط آخر مفروض لا يتناهى ثم تحركت الكرة فان الخط الخارج من المركز ينتقل
بعد الموازاة الى المسامتة ولا بد وان يحدث في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة

لكن كل نقطة نفرضها هي اول نقطة المسامتة فان المسامتة تكون قد حصلت مع الخط
قبلها فهناك نقطة قبل هذه هي نقطة المسامتة وهكذا الى ما لا يتناهى هف وهذا
الوجه عندي ضعيف لان الجوهر الفرد اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا سقطت
هذه الحجة لان وجود نقطة قبل اول نقطة المسامتة المفروضة انما يصح على تقدير
انقسام تلك الجهة ومع القول بالجوهر الفرد لا بد وان ينتهي الحركة في الانقسام الى ما
لا ينقسم وهناك اول نقطة المسامتة واما ان كان باطلا فانا نقول ان وجود اول
نقطة المسامتة بوجود اول جزء من الحركة ولما كان كل جزء نفرضه من الحركة اولا فان
هناك جزءا سابقا عليه كذلك ههنا قال ولانه يمكن ان نفرض خطين كساقي مثلث
لا يتناهيان فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين اقول هذا دليل ذكره
الشيخ في الاشارات وهو غير عام ومع ذلك فهو غير تام وتقريره يفتقر الى مقدمات
احدها ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكن ان يفرض فيها خطان كساقي مثلث يمتدان
الى غير النهاية الثانية انه يمكن فرض ابعاد بين الخطين متزايدة بقدر واحد من
الزيادات الى غير النهاية الثالثة ان كل بعد نفرض فانه موجود فيما فوقه مع زيادة
عليه اذا تقررت هذه المقدمات فنقول لا يخ اما ان يوجد بين البعدين بعد يشتمل
على جميع الزيادات التي لا تتناهى او لا يوجد فان وجد كان هو آخر الابعاد والا
لكان فوقه بعد آخر فلا يكون مشتملا على جميع الزيادة هف وان لم يوجد كان هناك
بعد غير مشتمل عليه فيكون هو آخر الابعاد وهذه الملازمة لا تخفى مشكلة فانه لا يلزم

من عدم بعد يشتمل على ما لا يتناهى وجود بعد هو آخر الابعاد اللهم الا ان يقال اذا
كانت كل واحدة من الزيادات في بعد كان الكل كذلك وح يكون المنع اوجه وقد ذكر
بعضهم هذا البرهان بعبارة اخرى فقال انا نفرض لاضلاع ادين غير المتناهيين
محيطين بمثلث قائمه فيجب ان يكون الخط الواصل بينهما مساويا فيما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين هف قال وللتطبيق بين خط قد فصل منه متناه وآخر وان نقص
تناهيا والاتساويا وهو مح اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على تناهي
الابعاد وتقريره ان نفرض خطين غير متناهيين مبدأ وهما واحد ثم فصل من احدهما
قطعة متناهية واطبق احدهما على الآخر بمعنى انا جعلنا المبدأ من احدهما هو المبدأ
من الآخر والثاني منه هو الثاني من الآخر وهكذا فان استمرا كان الشيء مع غيره كهو لا مع
غيره وهو مح وان نقص المفصول تناهى فيتناهى الآخر بالضرورة قال وبطل قول المجوس
فان الشيطان الفاعل للشر محدث فقد فعله الله فهو شرير على اصلهم اقول المجوس
لعنهم الله ذهبوا الى اثبات صانع قادر عالم حكيم ونسبوا اليه الخيرات سموه يزدان
ثم انه افكر فكرة ردية وتلك الفكرة هي انه لو كان لي من ينازعني في الملك كيف كانت حالي
معه فحدث من تلك الفكرة الشيطان وهو جسم محدث وسموه باهرمن ونسبوا اليه
الشر وذهب آخرون منهم الى انه غير جسم ولا جسماني وانه قديم ايضا قالوا ثم ان يزدان
واهرمن تحاربا واقتتلا مدة من الزمان ثم اصطلحا الى مدة وتركا سيف القتال عند
الغير الى تلك المدة ولهم مقالات سخيفة لا تصدر عمن له ادنى بصيرة وطريق ابطال قولهم

ظاهر

ظاهر فانا قد بينا ان الله تع واحد موصوف بصفات الكمال ثم انا نقول اعترفتم بكون
الله تع حكيما صانعا للخيرات والشيطان ممكن وهو شر لكونه فاعلا للشر فيكون الله تع
شريرا على قاعدتكم قال وبطل قول النصارى بالاقانيم فانها ان لم تكن زائدة فهي
اسما وان كانت زائدة فان كانت قائمة بذواتها فهو مح اتفاقا وان قامت به فهي صفات
اقول ذهبت النصارى لعنهم الله الى ان الباري تع جوهر واحد ثلثة اقانيم اقنوم
الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس والاول عنوا به الوجود والثاني العلم والثالث
الحيوة ولم يحصل المتكلمون من اقاويلهم معنى يبحثون معهم فيه وطريق الرد عليهم ان
نقول ان عنيتم بالاقانيم ذواتا قائمة بانفسها واجبة الوجود فهو بط لما بينا من الوحدة
وان عنيتم بها معاني قائمة بذات الله تع هي الوجود والعلم والحيوة فهذا قد يمكن تسليمه
لك ونكون المنازعة معهم كالمنازعة مع اصحاب المعاني وان عنيتم بها اسماء غير دالة على
امور زائدة على الذات فلا مشاحة في ذلك الا من حيث الاذن الشرعي قال تتمة
الواحد منها ما هو بالذات ومنه ما هو بالعرض اقول الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم
فان لم يكن منقسما من جهة اخرى فهو الواحد على الاطلاق وهو اما ان يكون نفس هذا المعنى
وهو الوحدة او امرا ويقارنه هذا المعنى فان لم يكن ذا وضع فهو المجرد والا فهو النقطة
وان انقسم من غير هذه الجهة فجهة الكثرة مغايرة لجهة الوحدة فجهة الوحدة ان كانت مقومة
للاخرى فهي الوحدة بالجنس وتتفاوت بتفاوت الاجناس قربا وبعدا وان كانت عارضة
فهو الوحدة بالعرض كاقتران شيئين في موضوع كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد

او محمول كقولنا الثلج والقطن واحد اى فى البياض والواحد بالجنس كثير بالنوع والواحد
بالنوع قد يكون واحدًا بالعدد وقد يكون والواحد بالاتصال يستدعى الكثرة من جهة اخرى
والوحدة مقولة بالتشكيك فى هذه المعانى قال ومقابلة الكثرة مقابلة التضايف اقول
لا اشكال ان بين الواحد والكثير مقابلة بمعنى انه يستحيل اجتماعهما فى شئ واحد من جهة واحدة
واصناف التقابل اربعة وليس الموجود منها هنا الا تقابل التضايف فان الواحد مقوم
للكثير فلا يصح بينهما التقابل بالسلب والايجاب ولا العدم والملكة ولا التضاد فان احد
الضدين لا يقوم الاخر واعلم انه كما لا يصح تقوم احد الضدين بالاخر فكذلك لا يصح تقوم
احد المتضايفين بالاخر فاذن الحق انه ليس بينهما تقابل التضايف الا بالعرض فان الواحد
مكيال والكثير مكيل والمكيالية والمكيلية متضايفان فكان التقابل العارض للواحد و
الكثير من هذه الجهة اعنى العارضين لا من حيث الذاتين قال والكثير اما متقابل واصنافه
اربعة واما متماثل والحق انه داخل تحت الاول ومنه مختلف اقول المتكثران اما ان
يكونا مختلفين متقابلين او غير متقابلين ونعنى بالمتقابل الذى يستحيل اجتماعه مع الاخر
من وجه واحد فى وقت واحد فى محل واحد والمتقابلان اما ان يكونا وجوديين او احدهما
وجوديا والاخر عدميا والوجوديان اما ان يكون كل واحد منهما مصاحبا للاخر فى التعقل
والوجود غير منفك عنه وهما المتضايفان او لا يكونا كذلك وهما الضدان والمتضايفان اما
حقيقيان وهما الوصفان اللذان لا يعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الاخر واما مشهوران
وهما الذاتان اللذان يعرض لهما هذان الوصفان او مجموع العارض والمعروض والضدان

هما اللذان يستحيل اجتماعهما وبينهما غاية الخلاف وبعضهم لم يعتبر هذا القيد ومن الضدين ما
يصح تعاقبهما ومنه ما لا يصح وايضا فقد يصح خلو المحل عنهما وقد لا يصح ولا يتضاد الا
الانواع وهو مستفاد من الاستقراء والخير والشر عارضان واحدهما عدمى ويشترط
فى الانواع دخولها تحت جنس واحد ومستنده الاستقراء ايضا والشجاعة والتهور
الداخلان تحت الفضيلة والرذيلة ليس دخولها دخول نوع تحت جنس واما ان كان احد
المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فاما ان يوجد من حيث الضمير وهو السلب والايجاب
او من حيث الاعتبار الى الموضوع وهو العدم والملكة وفى حصر التقابل فى هذه الاربعة نظر
خصوصا على من يشترط فى التضاد غاية البعد وفى العدم امكان الثبوت لموضوع معين واما
غير المتقابلين فاما ان يكون احدهما يسد مسد صاحبه او لا والاول متماثل والثانى مخالف
وقد ذهب قوم الى ان المثلين ضدان قالوا لانهما يستحيل اجتماعهما مع كونهما وجوديين لانه لو
جاز اجتماعهما لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم لوجوب اشتراك المثلين فيهما وبالعوارض
لانهما لما اتحد محلهما كان نسبة عروض العارض الى احدهما كنسبته الى الاخر قال والتقابل
من حيث هو تقابل اخص من احد انواعه ولا بعد اقول لما ذكر ان التقابل جنس يندرج
تحته اربعة انواع احدها المضاف وكان التقابل من انواع المضاف ورد عليه الشك وذلك
لان التقابل اذا كان جنسا للمضاف كان اعم منه وهو نوع منه فان المقابل من حيث هو
مقابل انما يعقل بالقياس الى مقابله فيكون اخص منه وهذا تضاد وطريق الجواب ان نقول
المقابل اعم من المضاف باعتبار ذاته فانه يصدق على التضاد ولا يصدق عليه المضاف

ومن حيث هو مقابل الغني من حيث هذا الوصف يكون اخص منه ولا استبعاد في عروض وصف
يغتبر به للعام اخص من اخصه او مساويا كالجنس الجنس وحد الحد قال ومنها غنيه
ولم اجد للمتكلمين دليلا شافيا في ذلك فالاولى ان يقال انه لو كان محتاجا فاما في ذاته او في صفاته
فيكون ممكنا والاول ظ والثاني انه لا يوجد الا مع احد الامرين اما وجود الصفة او عدمها وكلاهما
مفتقر الى الغير فلا يوجد الا مع الغير فافتقر وقيل الحاجة اما الى جذب نفع او دفع ضرر
في الذات او الصفات والقسمان باطلان والاول فلا يجوز ان الا على ذي المزاج وهو ضعيف
وكذلك جل ما قالوا في هذا الباب اقول المتكلمون خبطوا في هذا الباب واضطربوا
في الاستدلال عليه بوجوه ضعيفة واقرب ما يمكن ان يقال هاهنا انه لو كان محتاجا لكانت
الحاجة اما في ذاته او في صفاته والاول بط والا لكان ممكنا والثاني بط ايضا لانه يستحيل ان يكون
موجودا الا على تقدير وجود تلك الصفة او عدمها وهما ممكنان فيتوقف وجوده على
وجود الممكن فيكون ممكنا واما المشايخ فقد استدلوا بانه لو كان محتاجا في ذاته لزم الامكان
فبقي ان يكون محتاجا في جلب نفع او دفع ضرر وهما محالان لانهما يجوزان على من يجوز عليه
الشهوة والنفار ولان النفع هو عبارة عن اللذة والسرور والضرر عبارة عن الالم والغم
وهذه امور عارضة للاجسام ذوات المزاج وهذا الكلام ضعيف كما ترى والقاضي عبد
الجبار استدل بانه لا دليل على الحاجة فيجب نفيها وهذا اسقط من الاول قال تتمه
في الصفات قال ابو الحسين والفلاسفة ان هذه الصفات ليست وجودية وقال قوم انها
وجودية وهو الحق والا لصح حملها على المعدوم احتجوا بانه قابلا فاعلا جوابه الالزام والطعن

في الثاني

في الثاني اقول اختلف الناس في صفات الله تع هل هي وجودية ام لا فذهب الاشعرية
الى انها امور وجودية وهو مذهب جماعة من المعتزلة وعند الفلاسفة وابي الحسين البصري
خلاف ذلك احتج القائلون بالوجود بانها لو كانت عدمية لصح حملها على المعدوم والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء اذا لم يصدق عليه احد النقيضين صدق عليه النقيض
الاخر لاستحالة الخروج عنهما فلو لم يصح حملها على المعدوم لصح حمل نقيضها الوجودي عليه هف
واما بطلان التالي فظ وهذا الوجه عندي ضعيف اما اولا فلانه يبنى على ان نقيض العدمي
يجب ان يكون وجوديا وهو بط بالامتناع وان لا امتناع وبان لا امكان فانه عدمي مع ان نقيضه وهو
الامكان كذلك واما ثانيا فلان الشيء اذا كان عدميا لا يجب صدقه على العدمي كالوجوب
احتج القائلون بانها عدمية بانها لو كانت موجودة لكانت اما واجبة الوجود او ممكنة
الوجود والاول بط اما اولا فلاستحالة تعدد الواجب واما ثانيا فلكونها صفات مفتقرة الى
الذات والثاني بط لان المؤثر فيها لا يجوز ان يكون غير الله تع والا لزم الدور ولا الله تعالى
بالقدرة كذلك لا يضا بل على سبيل الوجوب فيكون قابلا فاعلا وهذا ايضا ضعيف فالمنع
استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا وقد مضى قال وهي زائدة خلافا لهم ايضا لانا
نعقل الذات ونشك في الصفات ونعقل واحدة ونشك في اخرى وللفرق بين التصور
والتصديق بها ولانه يلزم اتحاد الصفات اقول اختلف الناس في ان صفات الله تع
هل هي زائدة على ذاته ام لا فذهب الى الزيادة جماعة الاشاعرة واخرون من المعتزلة
ونفاه الباقون منهم والفلاسفة والحق عندي ان هذه الصفات امور زائدة على ذاته

في التعقل واما في الخارج فلا احتج القائلون بالزيادة بوجوه الاول انا نعقل ذات الله تعالى
ونشك في هذه الصفات والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم الثاني انا نعقل القادر ونشك في
كونه عالما فلو كانت هذه الصفات نفس الذات استحال الشك في بعضها مع العلم بالآخر
الثالث انا نفرق بين ان نقول ذات الله تعالى وبين ان نقول ذات الله تعالى قادرة الرابع انها
لو كانت نفس الذات لكانت القدرة هي العلم والحيوة وهذا باطل بالضرورة وهذا الوجه بآخره
ضعيف فانها انما تدل على الزيادة ذهنا واعتبر هذا بقولنا شريك الباري فانه معلوم
وامتناعه مشكوك الا بالدليل ونفرق بين قولنا شريك وبين قولنا شريك الباري ممتنع
والوجه الرابع ضعيف لانا نقول ان المعلوم ان القدرة تعقلها مغاير لتعقل العلم لان القدرة
وجودا وللعلم وجودا اخر قال احتجوا بانه يلزم احتياجه في العلم الى العلم ولانه يلزم قدماء
كثيرة جوابه انه لا يدعى زيادة على العلم حتى يكون محتاجا فيه الى غيره ويجوز قدماء لا ذوات
بل ذات وصفات وبعض الناس اثبت امورا ثلثة الذات والتعلق والقدرة واما ابنه
في العلم والتوقف في الباقي اقول احتج القائلون بعدم الزيادة بوجهين الاول انه يلزم
منه افتقار واجب الوجود الى الغير لانه انما يكون عالما بالعلم وقادرا بالقدرة وذلك محال الثاني
انه يلزم منه اثبات قدماء كثيرة والجواب عن الاول انا لا نثبت شيئا غير ذات الله تعالى وكونه
عالما ولا نفتقر الله تعالى في هذا الوصف الى العلم الذي تذهب اليه الاشاعرة اعني المعاني التي هي
القدرة والعلم والحياة والوجود وغير ذلك القائمة بذات الله تعالى وعن الثاني انا نحو قدم
ذات وصفات لا قدم ذوات والحق عندي خلاف هذا واما الاشعرية فقد اثبتوا امورا

ثلثة والقدرة والذات القادرة والنسبة التي هي التعلق بين القادر والمقدور وكذا في بقية
الصفات وسموا ذلك التعلق بالعالمية والقادرية وهي احوال صادرة عن العلم والقدرة وهي
المعاني هذا مذهب اكثرهم وذهب جماعة يسيرة منهم الى ان القدرة هي القادرية وان العلم
هو العالمية وهو آخر نفاة الاحوال منهم وهذا هو مذهب الجبائيين الا ان ابا علي وابا هاشم
قالا لا نسمي هذا الزايد قدرة وعلما بل قادرية وعالمية ثم ان ابا هاشم جعلها غير معلومة لكونها
حالا وابا علي ذهب الى انها معلومة واعلم ان الاقوى ثبوت ثلثة امور في جانب العلم لما بينا
من انه يلزم من عدم المعلوم عدم التعلق فلولم يثبت امر اخر هو العلم لزم تطرق
التغير الى علم واجب الوجود وان كان هذا القول لا يخلو عن ضعف قال واما الخواص
فان لا يجب بغيره وبذاته والا لم يجب الغير يجب عدمه عند عدمه وجوده اقول يريد خواص
واجب الوجود التي تلزمه لمفهوم كونه واجب الوجود فمنها انه لا يجب بذاته وبغيره
معا لان ما يجب بغيره يجب عدمه عند عدم ذلك الغير لما بينا من ان عدم العلة علة العدم
ويجب وجوده بالنظر الى ذاته هف قال فلا تركيب عن غيره اقول هذه خاصية
اخرى لواجب الوجود لازمة من الخاصية الاولى لانه لو تركب من غيره لكان واجبا
بغيره اعني اخر وهو واجب بذاته هف قال ولا يشارك الممكن في الوجوب لان
المشترك ان استغنى لم يكن تمام الوجوب بالغير عارضا والا امكن الواجب اقول
هذه خاصية ثالثة وهي ان الوجوب ليس مقولا مشتركا بين الواجب بالذات
والواجب بالغير والدليل على ذلك ان المشترك ان استغنى عن الغير لم يكن الوجوب

بالغير محتاجا هف وان افتقر كان الواجب بالذات مفتقرا وايضا يلزم ان كل واحد منهما
مركب والوجه الاول عندي ضعيف فانه لا يلزم من استغنا الجز استغنا المركب واستدل
على نقيضه بانا نقسم الواجب الى الواجب بالذات والى الواجب بالغير ومورد التقسيم
مشترك قال ولا يتركب عنه غيره لعدم علاقته به وفيه نظر اقول هذه خاصية
رابعة للواجب وهو انه لا يتركب منه غيره فقيل لانه لا علاقة له بالغير وهذا ضعيف
لان العلاقة ان عنى بها علاقة الانفعال والامتزاج فهو حق في حقه ولكن لا نم انه يلزم من
تركبه مع غيره هذا النوع من الانفعال واعلم ان عدم تركب غيره منه غني عن البيان
فان التركيب اما ان يكون خارجيا فلا يكون الا مع الانفعال واما ان يكون ذهنيا وهو انما
يكون بين الاجناس والفصول وواجب الوجود ليس احدهما قال ووجوبه ليس بزايد
والا تسلسل وكان الواجب اولى بالامكان اقول هذه خاصية خامسة لواجب
الوجود هي ان وجوبه امر ذهني واعتبار عقلي ليس في الخارج شيئا ثابتا موجودا
ويدل عليه انه لو كان موجودا في الخارج لكان اما ان يكون واجب الوجود او ممكن
الوجود والاول بط اما اولا فلاستحالة التعدد في الواجب واما ثانيا فلانه يلزم التسلسل
واما ثالثا فلانه صفة لا يعقل قيامها بذاته والثاني بط لانه اذا كان الوجوب ممكن الوجود
امكن زواله والواجب انما هو واجب باعتبار هذا الوجوب فعلى تقدير زواله يخرج
الواجب عن كونه واجبا لا يقال الذهني ان طابق الخارجي لزم المح والا فلا عبرة به لانه جهل
لانا نقول الجهل هو الحكم على الذهني بمطابقته لما في الخارج مع انه ليس كذلك الحصول

الذهني

الذهني لا غير قال وواجب الوجود من جميع جهاته والا افتقر الى مؤثر بالنظر الى
بعضها اقول هذه خاصية سادسة لواجب الوجود وهو انه واجب من جميع
جهاته اعني من حيث القدرة والعلم والحيوة والارادة وغير ذلك من الصفات الحقيقية
وهو ظ قال الباب الرابع في العدل وفيه مسايل مسئلة
التحسين والتقبيح عقليان لما يعلم من قبح الظلم ضرورة لعلم البراهمة ولانه يمتنع الوعد
والوعيد ويلزم تكذيب النبي وتصديق مسيلمة اقول لما فرغ من الدلالة على وجود
واجب الوجود وعلى ثبوت صفاته شرع في كيفية افعاله وانه تع عادل بمعنى انه لا يفعل القبيح
ولا يخل بالواجب وقبل ذلك لا بد من البحث في الحسن والقبح واعلم ان الفعل اما ان لا يكون له صفة
زائدة على حدوثه واما ان يكون والاول مثل حركة الساهي وكلام النائم والثاني اما ان يكون
لفاعله ان يفعله وهو الحسن او لا يكون وهو القبيح والحسن اما ان يكون له صفة زائدة على
حسنه او لا والثاني المباح والاول الواجب والمندوب والقبيح هو ما يتعلق الذم بفعله
فهو الحرام لا غير وقد اختلف الناس في ان الاشياء هل هي حسنة او قبيحة بهذا المعنى عقلا
ام لا فذهب المعتزلة الى ذلك وزعموا ان العلم بقبح الظلم وبحسن رد الوديعة والصدق
ضروري والاشاعرة انكروا ذلك وقالوا ان الحسن هو الذي امرنا الشارع بفعله والقبيح
هو الذي نهانا عنه واما الفلاسفة فقالوا ان العلم بقبح بعض الاشياء وحسنها مستفاد من العقل
العملي من حيث ان كمال النوع انما يتم بهذه الامور وليس حاصلا من العقل النظري كالعلم بان الكل
اعظم من الجزء وغير ذلك من القضايا العقلية وقد احتج المعتزلة على مذهبهم بوجوه

الاول ما ذكره ابو الحسين فقال ينبغي ان نبحث اولا في العلم بقبح بعض الامور وبحسنها وهذا لا
شك فيه فان تكليف الاعمى نقط المصحف وتكليف الزمن الطيران الى السماء وذم الانسان
عينه على كون الكواكب في السماء وغير ذلك معلوم لكل العقلاء وثانيا في ان العلم بهذه الاشياء
من العقل وذلك لانا نفرض انفسنا خالية من القضايا الشرعية والاعتقادات السمعية
ثم نعرض عليها مثل هذه القضايا فانا نجد حاكمة بذلك بخلاف قبح ترك الصلوة فانا مع
فرض خلونا عن الشرع لا نحكم بذلك فافترقا الثاني ان من ينكر الشرايع يعترف بقبح بعض
الاشياء كالبراهمة يستندون في ذلك الى العقل الثالث انه لو لم يقبح في العقل شيء لا تنفع
الوعد والوعيد لانا لا نجوز صدور الكذب عن الله تع لكونه غير قبيح وذلك ينفي القول
بالشرايع الرابع لو لم يحسن بعض الاشياء ويقبح الآخر لجاز تكذيب النبي الصادق
وتصديق النبي الكاذب وهو بط بالضرورة لا يقال العقلاء يجزمون بقبح بعض الاشياء وحسن
بعضها ولكن ذلك الجزم جاز ان يكون من القضايا الوهمية فان قلتم انهم يعلمون ذلك
ضرورة منعناكم فان اقصى ما يمكن ادعاوه ههنا الجزم وايضا ان عنيتم بالعلم بالقبح
النفرة الطبيعية وبالحسن الميل الطبيعي فهو مسلم وان عنيتم كون الفعل متعلق المدح
والذم فهو مم لانا نقول السؤال الاول يلزم منه تجويز الشك في العلوم الضرورية والثاني
بط فان الحسن والقبح لو كانا عبارتين عن النفرة والميل لوجب اختلاف العقلاء في ذلك
كما اختلفوا فيهما وقد احتج الاشاعرة على قولهم بوجوه الاول ان العلم بذلك ليس كالعلم
بان الكل اعظم من الجزء فلا يكون ضروريا الثاني انه لو كان هناك قبيح لكان اما من الله

تع وهو بط اتفاقا او من العبد وهو بط لان افعاله مستندة الى القدرة والداعي وعندها
يجب الفعل وهما صادران عن الله فالقبيح في الحقيقة مستند اليه الثالث ان الكذب قد
يحسن اذا تضمن تخليص النبي ولان من قال لاكذبن غدا يحسن منه الكذب لانه ان وجب عليه
الوفاء بهذا كان الكذب حسنا ايضا والجواب عن الاول منع الفرق بين العلمين فان العقلاء كما
يعلمون ان الكل اعظم من الجزء كذا يعلمون قبح ايلام الاعمى على ترك نقط المصحف وعن الثاني وجوب
الفعل بالنظر الى القدرة والداعي لا ينافي الاختيار وقد مضى ذلك وعن الثالث بانه لا يجوز له الكذب
بل يجب عليه التورية وما ذكروه في قول القائل لاكذبن غدا ممنوع ايضا لان قوله لاكذبن
غدا عزم على الكذب وليس اخبارا عن الكذب بل عن العزم فلا يلحقه الكذب لوجود العزم
واعترض بعض المتاخرين بان الكذب هو الاخبار الذي لا يطابق المخبر عنه وهو هنا كذلك
وليس الاخبار ههنا عن العزم حتى يكون صادقا لوجود العزم وذكر في الجواب ان قوله لاكذبن
غدا اخبار عن الكذب وعزم عليه وتتميم هذا العزم قبيح وفعل الكذب قبيح فلو كذب
في الغد لكان قد فعل فعلا فيه وجها قبح واذا ترك الكذب يكون قد ترك القبيح وترك
تتمة العزم على القبيح وهما وجها حسن اقصى ما في الباب انه يتضمن وجها واحدا من
وجوه القبح وهو الكذب الماضي لكن فعل شيء يتضمن وجهي حسن ووجه قبح اولى من
فعل شيء يتضمن وجه حسن ووجهي قبح قال وهذه الاشياء قبحت لذاتها او لصفات
البصريون على الاول والبغداديون على الثاني لان من ظلما ومنع الوديعة سارعوا الى
ذمه ولا يكون لذواتها كضرب اليتيم للتاديب اقول هذا يتفرع على القول

بالحسن والقبح العقليين وهو ان الاشيا هل هي حسنة او قبيحة لذواتها او لوجوه واعتبارات تقع عليها فالبصريون قالوا انها لذواتها كذلك والبغداديون قالوا انما هي بالحيثيات حسنة وقبيحة لان من ظلم او منع الوديعة سارع العقلا الى ذمه فاذا سئلوا عن ذلك قالوا لانه ظلم او منع الوديعة فلو لا ان يكون هذان الوصفان يوجبان القبح والا لما عللوا ذمهم ولا يكون الفعل حسنا لذاته ولا قبيحا لذاته لان ضرب اليتيم اذا قصد منها التاديب كانت حسنة وان قصد بها الظلم كانت قبيحة فلو كان الفعل لذاته حسنا وقبيحا لما افترق الحال بالنسبة الى الوجه الذي وقع عليه الفعل قال

مسئلة الله تعالى لا يفعل القبيح لان الصارف موجود اذ هو علمه بالقبيح والغنا عنه والداعي منتف لانه اما داعي الحاجة او الحكمة وهما منتفيان سوال كلف من لا يومن بالايمان جوابه منع القبيح اقول ذهب المعتزلة الى ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب تعالى الله عن ذلك احتجت المعتزلة بان الصارف عن القبيح موجود والداعي اليه مفقود وكل من كان كذلك استحال منه الفعل اما ان الصارف موجود فان الصارف عنه هو علمه بالقبح والغنا عنه والله تعالى عالم بكل المعلومات غني عن كل شي وانما كان الصارف ذلك لانا نعلم بالضرورة ان من علم قبح امر وكان غنيا عنه استحال وقوعه منه اذا كان حكيما واما ان الداعي مفقود فلان الداعي الى الفعل اما ان يكون داعي الحاجة او داعي الحكمة لان الفعل ان كان قبيحا وفعل العالم به كان محتاجا اليه اذا كان حكيما وان كان حسنا كان الداعي اليه داعي الحكمة ولا شك في ان الله تعالى ليس بمحتاج والحكمة غير موجودة في فعل القبيح فلا داعي له

اليه

اليه واما الكبرى فظاهرة وقد احتج الاشعرية بوجوه الاول ان الله تعالى كلف بما لا يطاق وهو قبيح اما الاول فلانه كلف ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يومن وخلاف معلوم الله تعالى محال وايضا فقد اخبر عنه بانه لا يومن فلو امن لزم الكذب وايضا فقد كلفه بتصديقه في اخباره ومن جملته الخبر عنه انه لا يومن فقد كان مكلفا بان يومن بان لا يومن الثاني ان الله فعل القدرة والداعي وهما يوجبان الفعل وفاعل السبب فاعل المسبب ففاعل القبيح هو الله تعالى الثالث انه قد علم من الكافر انه لا يومن ثم كلفه فذلك التكليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة والثاني عبث وهو قبيح والاول تلك الفائدة اما النفع او الضرر والثاني قبيح والاول ان كان عائدا الى الله تعالى فهو محال وان كان الى العبد فهو عالم بعدم وصول ذلك اليه فيكون التكليف عبثا وهو قبيح وان كان الى الغير فهو قبيح لان ايلام زيد لاجل نفع عمرو قبيح والجواب عن الاول لا نسلم انه كلف ما لا يطاق وخلاف المعلوم ممكن من حيث هو هو والوجوب امر لاحق حصل باعتبار العلم فلا يوثر في القدرة كما في حق الله تعالى وهذا هو الجواب عن الكذب فان الايمان ممكن من حيث الاخبار وهو وجوب للعدم لاحق قوله انه مكلف بتصديق الله تعالى فيما اخبر عنه قلنا لا نسلم انه مكلف بتصديقه في هذا الخبر ولو سلمنا لكنه مكلف من حيث القدرة والاختيار من حيث العلم والعلم لا ينافي القدرة سلمنا لكنه مكلف بالايمان ومكلف بتصديق الله تعالى في هذا الخبر لا من حيث انه خبر عن عدم ايمانه بل من حيث انه خبر صدر عن الله تعالى ولا شك في تغاير الحيثيتين وعن الثاني بالمنع في الكبرى وعن الثالث ان الفائدة تعريضه للثواب على معنى انه يجعله متمكنا من الوصول الى النفع وهذه الفائدة حاصلة قال مسئلة

ذهب جهم الى ان لا فاعل الا الله تعالى والاشعرية قالوا بالكسب وفسره ابو الحسن باجراء العادة بخلق
الفعل عند الاختيار والقدرة وعبر بالطاعة والعصيان وغيره بانه غير معلوم والعدلية
ذهبوا الى ان الفعل للحيوان فقال ابو الحسين هو ضروري والجماهير من المعتزلة والامامية الى
اكتسابه والاول الحق واستدلوا بان العبد يذم على فعل قبيح اختياري ولا يذم على ضروري
ولانه مامور فلولا ان له فعلا والا لجاز امر الجماد ولانه يلزم الكلام منه تعالى اقول ذهب جهم بن صفوان
الى ان العبد ليس له اثر في ايجاد ولا كسب ليس للعبد قدرة بل الله تعالى هو الفاعل وقالت الاشعرية
والنجارية ان الله تعالى يحدث الفعل والعبد يكسبه فان للعبد قدرة ولكنها غير موثرة بل الله تعالى
يخلق الفعل مع القدرة ثم اختلفوا في تفسير الكسب فقال ابو الحسن الاشعري معنى الكسب ان الله تعالى
اجرى العادة بان العبد متى اختار الطاعة فعلها الله تعالى فيه وفعل فيه القدرة والعبد متمكن
من الاختيار وليس للقدرة في الفعل اثر وقال قوم من اصحابه ان معنى الكسب ان للقدرة تاثيرا في كون
الفعل طاعة او معصية او عبثا وان الثواب والعقاب انما هما على هذه الصفات وقال قوم ان ذلك
الكسب غير معلوم واما العدلية فقد اثبتوا للحيوان فعلا في مدرك ذلك فقال ابو الحسين انه ضروري
وهو الحق عندي وقال اخرون انه استدلالي واستدلوا على ذلك بوجوه الاول ان العقلاء يذمون
الانسان على فعل المعصية ولا يذمونه على سواده فلولا انهم علموا ان العبد فاعل للمعصية
وليس فاعلا للسواد لاستحال ذلك لا يقال هذا يلزم منه الدور لان العقلاء انما يذمون العبد
اذا عرفوا انه فاعل فلو استدللنا على انه فاعل بذلك لزم الدور لانا نقول انا نستدل بذلك على
علمهم بكونه فاعلا لا على كونه فاعلا وهذا الجواب يتاتى من ابي الحسين لا من المشايخ الثاني

ان

ان العبد مامور بالطاعة ومنهي عن المعصية ولولا ان يكون فاعلا والا استحال امره ونهيه
من الحكيم الا ترى انه يقبح من احدنا امر الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران الى السماء
ويقبح منا امر الجماد قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر فان حمار بشر لو اتيت به الى
صغير ضربته لطفره ولو اتيت به الى جدول كبير وضربته فانه لا يطفره ويروغ عنه
لانه فرق بين ما يقدر على طفره وما لم يقدر عليه وبشر لا يفرق بين المقدور له وغير
المقدور الثالث انه يلزم منه الظلم من الله تعالى فانه يخلق فينا المعصية ويعاقبنا عليها
واما الادلة النقلية فاكثر من ان تحصى قال احتجوا بان الله تعالى ان علم الوقوع او العدم وجب
او امتنع ولانه اذا اراد العبد شيئا والله تعالى على خلافه فان وقعا لزم المحال وان عدما لزم ان يقعا
او احدهما دون الاخر والاولى جواب الاول ان العلم تابع لا موثر في المعلوم ولانه يلزم العدم
والثاني ان التقدير يجوز استحالته سلمنا لكن يمنع عدم الاولوية اقول احتجت المجبرة على
قولهم بوجوه الاول ان الله تعالى ان علم وقوع الفعل وجب والا انقلب علمه جهلا وكذلك اذا علم عدمه
امتنع والواجب والممتنع لا قدرة عليهما الثاني ان الله تعالى اذا اراد شيئا واراد العبد
خلافه فان وقع المراد ان لزم اجتماع الضدين حقا وان لم يقعا لزم وقوعهما لان كل واحد
منهما انما لم يقع مراده لان الاخر وقع مراده فيلزم ان يكون مرادهما لم يقعا لانهما وقعا وان وقع
مراد احدهما لزم الترجيح من غير مرجح الثالث ان العبد لو كان فاعلا لكان عالما بما يفعله
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظ وبيان بطلان التالي ان المتحرك في مسافة لا يعلم ما يفعله
من احياز الحركة ولا ما يفعله من السكون المتخلل بينهما ان قلنا ان بطء الحركات بتخلل

السكنات والا فهو غير عالم بخصوصية الكيفية اللاحقة بالحركة من الشدة والضعف والجواب عن
الاول ان العلم تابع فلا يؤثر في المتبوع وقد مضى هذا مرارًا وعن الثاني بالمنع من صحة هذا
الفرض ولو سلم لكن لم لا يجوز ان يقال ان قدرة الله تع اولى بالفعل من قدرة العبد لان
قدرته اقوى من حيث انها قدرة على ما لا يتناهى وهذا الدليل نقلوه من دليل التمانع
الى ههنا وهناك يتمشى من حيث كون الالهة متساوية في القدرة بخلاف هذا الموضع وعن الثالث
ان الايجاد لا يستدعي العلم فان النار موجدة للاحراق والماء موجد للبرودة مع عدم
شعورها بل الايجاد الاختياري مشروط بالعلم لكن لا مطلقًا بل من حيث الاجمال ولا يشترط
فيه العلم بالعلم ايضا قال مسئلة ان الله تع يريد الطاعات ويكره المعاصي لان له داعيا الى
الاول وصارفا عن الثاني لكونه حكيما ولان ارادة القبيح قبيحة وللسمع اقول ذهبت
الاشعرية الى ان الكائنات مرادة لله تع سوآء كانت طاعة او معصية او غيرها والمعتزلة
ذهبوا الى ان الله تع انما يريد ما ليس بمعصية وقد احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان الله تع له داع
الى الطاعات وله صارف عن المعاصي وكل من كان كذلك كان مريدًا للطاعات وكارها
للمعاصي اما ان له داعيا الى الطاعات وصارفا عن المعاصي فلانه حكيم والحكيم لا بد وان يكون
له داع الى الحسن وصارف عن القبيح واما الكبرى فظاهرة الثاني ان الله تع لو اراد القبيح لكان
فاعلا للقبيح والتالي بط لما مر فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان ارادة القبيح قبيحة بالضرورة
الثالث السمع كقوله تع كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها اشارة الى ما عدده من الفواحش وقوله
تع ولا يرضى لعباده الكفر وغير ذلك من الايات الرابع لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعًا

والتالي بط

والتالي بط فالمقدم مثله الخامس ان الله تع امر بالطاعات فيكون مريدًا لها ونهى عن المعاصي فيكون كارهًا
لها لاستحالة امر الحكيم بما لا يريده ونهيه عما يريده والاشعرية خلصوا عن الرابع بان الطاعة
موافقة للامر وعن الخامس بان الامر قد يامر بما لا يريده كما في صورة السيد اذا امر عبده عند
السلطان بفعل فانه لا يريده منه اظهار المخالفة ولان ابرهيم عليه السلم امر بذبح ولده وهو غير مراد
والجواب عن الاول ان الامر لا يتحقق الا مع الارادة وبها تخلص الصيغة المذكورة عن الحكاية والسهو
والاباحة وما ذكروه من الصورة الاولى فهي ممنوع فان السلطان كيف يليق به في امتحان العبد في تلك
الحال فان العبد لو كان اعصى خلق الله لما حصلت منه المخالفة في تلك الحال على ان الفرق حاصل
فان السيد في تلك الصورة قد اضطر الى الامر بما لا يريده بخلاف الباري تع وعن الصورة الثانية ان ابرهيم
عليه كان مامورًا بمقدمات الذبح ويدل عليه قد صدقت الرويا واطلق على مقدمات الذبح
اسم الذبح مجازًا لما كانت تؤول اليه لا يقال لو كان مامورًا بالمقدمات لما كان بلاء عظيمًا لانا نقول
ان الامر بالمقدمات مع غلبة الظن بالامر بالذبح بلاء عظيم ويحتمل ان يقال وان كانت الصيغة صيغة
امر لكنها غير امر في الحقيقة بل هي ابتلاء واختبار كصيغة التهديد فانها ليست امرًا في الحقيقة
ويحتمل ان يقال ما نقل عن بعضهم بانه عليه السلم كلما قطع ودجًا وصله الله تع الى ان الذبح
ويدل قوله لاسمعيل قد صدقت الرويا قال مسئلة التكليف ارادة من تجب طاعته
على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام اقول هذا حد التكليف عند المعتزلة فالارادة
كالجنس وذكر الارادة ولم يذكر الامر والنهي ليدخل فيه التكاليف العقلية والتقييد بصدوره
عمن تجب طاعته فصل ليخرج به عن ارادة من لا تجب طاعته فانه لا يسمى تكليفا ويدخل في ذلك

طاعة العبد لله تع وطاعة الناس للرسول عليه و للامام وطاعة الولد للوالد والعبد للسيد والمنعم
عليه للمنعم وقولنا على جهة الابتدا فصل آخر فان ارادة احدهم لا لشي قد سبق عليه لا يكون
تكليفا فارادة الوالد من الولد الصلوة لا تسمى تكليفا لما كانت ارادة الله سابقة عليه
وقولنا ما فيه مشقة احتراز من الافعال التي لا مشقة فيها فان التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة
وقولنا بشرط الاعلام فصل آخر فان التكليف اذا لم يعلم بارادة المكلف لا يكون
مكلفا ويطلق التكليف على الافعال الصادرة عن المكلف على سبيل المجاز قال وهو
حسن لان الله تع فعله اقول اتفقت المعتزلة على حسنه خلافا للبراهمة حجة المعتزلة
ان الله تع قد فعله والله تع لا يفعل القبيح وقد احتجت البراهمة على قولهم بوجوه الاول ان الجبر
حق فالتكليف بط اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلانه قبيح والله تع لا يفعل القبيح
الثاني ان التكليف ان وقع حال وقوع الفعل كان تكليفا بتحصيل الحاصل وان كان
قبله لزم التكليف بالفعل حال عدمه فهو جمع بين النقيضين الثالث ان التكليف ان وقع
حال استوآ الداعي لزم الترجيح حالة الاستوآ وان وقع حالة الرجحان لزم التكليف
بالواجب الرابع ان التكليف ليس فيه غرض لما ياتي فيكون قبيحا والجواب عن الاول بالطعن
في الصغرى على ما مر وعن الثاني ان التكليف وقع حال عدم الفعل لا بان يوجد الفعل
في حالة العدم بل بايجاد الفعل في ثاني الحال وعن الثالث ان التكليف وقع حالة الاستوآ
بان يوقع حالة الرجحان وعن الرابع ان الغرض منه ما نذكره بعد قال ووجهه
الحسن التعريض للنفع ولا يصح من دونه والا لعبث اقول تكليف الله اما ان يكون

لغرض

لغرض او لا لغرض والثاني عبث مستحيل صدوره عن الله تع والاول اما ان يكون عائدا اليه او الى غيره
والاول بط لان الغرض العائد اليه اما جلب نفع او دفع ضرر وكلاهما مستحيل في حق واجب
الوجود والثاني اما ان يكون عائدا الى المكلف او الى غيره والثاني بط لان تعذيب المحض لنفع
الغير قبيح والاول اما ان يكون الابتدا به ممكنا في الحكمة او لا والاول بط والا لكان توسط التكليف
قبيحا والثاني هو المط وهذا النفع هو الثواب وهو عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال
ويدعون العلم الضروري بان الابتدا بمثل هذا قبيح قال الغرض ان كان قديما لزم القدم
وان كان حادثا تسلسل جواب الاغراض ينقطع سوال الغرض بالنسبة اليه سوآ والا افتقر
جواب نفع الغير يعلم قطعا صلوحه الغرضية اقول هذان سوالان للاشاعرة ويقررهما
ان نقول الغرض اما ان يكون قديما او محدثا والاول بط والا لزم ان يكون افعال الله تعالى
قديمة وهو مح والثاني بط لان كل محدث لا بد فيه من غرض والا كان عبثا ويتسلسل والجواب عن هذا
ان نقول التسلسل مح فان الغرض هو عبارة عن الامر الذي لاجله فعل الفعل وجاز ان يكون بعض الاشيا
تفعل لذواتها الثاني قالوا الغرض بالنسبة اليه على السوية والا لكان الله تع ناقصا مستكملا
بذلك الغرض واذا كان فعله وتركه بالسوية لم يكن غرضا والجواب ان نقول لا نم انهما استوى
وجوده وعدمه بالنسبة لم يكن غرضا فان نفع الغير صالح لان يكون غرضا للحكيم وان لم ينتفع به
قال وهو واجب والا لكان مغريا بالقبيح للطلب الطبيعي له فلا بد له من زاجر اقول
ذهبت المعتزلة الى ان التكليف واجب على الله تع خلافا للاشاعرة واستدلوا على ذلك بانه لو لم
يكلف من كملت شرايط التكليف فيه لزم الاغرآ بالقبيح والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية

انه اذا خلق شخصا واكمل عقله وركب فيه الشهوة الطبيعية وعرفه انه غير مكلف اقدم على فعل
القبايح وترك الحسن فلولم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والا لكان مغريا له
بالقبيح واما بطلان التالي فلان الاغرا بالقبيح قبيح لا يقال ان العاقل يعلم بمقتضى عقله حسن
الحسن ومدح العقلا على فعله وقبح القبيح وذم العقلا على فعله والمدح داع الى الفعل
والذم صارف عنه فلا يلزم من عدم التكليف الاغرا بالقبيح لانا نقول العلم بالمدح والذم غير كاف
في الفعل والترك فان العقلا يستسهلون الذم وترك المدح في قضا اوطارهم وتحصيل
ما اربهم من اللذات القبيحة فلابد من مرجح آخر هو التكليف حجة الاشاعرة ان الحاكم هو الشرع
ولا حكم على الشرع والجواب ان الحكم هيهنا ليس هو الوجوب الشرعي بل يكون فاعله بحيث يستحق
المدح والذم قال وهو منقطع والا لزم الالجا اقول الدليل على ان الدليل منقطع
انه اما ان يصل كل مستحق الى ما يستحقه من الثواب اولا والثاني ظلم وهو قبيح على الله تعالى والاول
يلزم منه الالجا وهو قبيح قال مسئلة اللطف ما كان المكلف معه اقرب الى الطاعة وابعد
من المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ الالجا اقول هذا احد اللطف فالاول كالجنس
وقولنا لم يكن له حظ في التمكين ليخرج عنه الالات فانها وان كان المكلف معها اقرب الى الطاعة
وابعد من المعصية الا انها لها حظ في التمكين وقولنا ولم يبلغ الالجا لان الالجا ينافي التكليف
بخلاف اللطف قال وهو واجب لانه متى اراد الطاعة وعلم انها تتوقف على امر فلولم
يفعله لنقض غرضا اقول اختلف الناس في ان اللطف هل هو واجب ام لا فذهبت
المعتزلة الى وجوبه وخالفهم في ذلك جماعة الاشاعرة والدليل على ذلك انه لولم يكن واجبا

لكان

لكان الله تعالى ناقضا والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اذا كلف العبد بفعل
وعلم انه لا يفعله الا عند حصول امر يفعله به لولم يفعله لكان الله ناقضا لغرضه وكل من كان
كذلك كان مع هو ناقض تعالى الله عن ذلك لا يقال يلزم ان يكون الله تعالى مخلا بالواجب او يخرج اللطف عن
كونه لطفا والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اراد من الكافر الايمان فاما ان
يكون قد فعل له اللطف ولا والاول يخرج اللطف عن حقيقته لان معنى اللطف هو الذي يحصل منه
الفعل للملطوف له والثاني يلزم منه ان يكون الله تعالى قد اخل بالواجب وايضا فاذكرتموه بيان الوجه
الوجوب ولا يلزم منه الوجوب الا بعد ان تبينوا انتفا وجوه القبح عنه فانه لا يلزم من حصول
وجه من وجوه الوجه بحصول الوجوب لانا نجيب عن الاول بان الله تعالى فعل اللطف للكافر وليس
معنى اللطف هو الذي يحصل معه الفعل بل هو الذي يقتضي ترجيح الفعل اذا لم يكن هناك معارض
والمعارض هيهنا قد حصل وهو اختيار الكافر لنفسه الكفر ورغبته في اللذة العاجلة واهماله
احوال الآخرة وعن الثاني ان وجوه القبح محصورة معلومة لانا كلفنا تركها فلولم تكن معلومة لزم
تكليف ما لا يطاق ولا شي من تلك الجهات حاصل هيهنا قال مسئلة اذا علم الله تعالى ان مع
زيادة الشهوة يعصي العبد ويطيع مع عدمها قال ابو علي لا يحسن زيادتها لانها تكون مفسدة وجوزها
ابو هاشم لزيادة المشقة وتعريضها للثواب الزائد كالتكليف المبتدا مع العلم بالعصيان
اقول هذا فرع وجوب اللطف اختلف فيه ابو علي وابنه ابو هاشم وكلام ابي علي اوجه
لان نقصان الشهوة يكون لطفا فيكون واجبا على الله تعالى وقياس ابي هاشم على التكليف مع العلم
بالعصيان بط لظهور الفرق فان التكليف في نفسه حسن ولا يمكن ان يقال ان عدم التكليف لطف

فى التكليف ولعدم العصيان لطف فيه خلاف المفتيس قال واختلفا فى تبقية الكافر اذا
علم لا يمان قال ابو علي بعثته لطف وقال ابو هاشم هو تمكين وليس بلطف محض فعله
ولا يفعل ولم يختلفا فى علم وجوب موت المومن اذا علم منه الكفر لان تكليفه فى المستقبل
تعريض للثواب بعض كالمبتدا المعلوم منه الكفر واوجبه محمود لانه يكون مفسدة والفرق
ان المبتدا لم يحصل منه الغرض وهذا حصل منه عرض الثواب فبقاؤه نقض لغرضه
وهو حسن اقول اختلف ابو علي وابو هاشم فى ان الله تعالى اذا علم من الكافر انه يؤمن
اذا ابقى الى وقت هل يجب عليه تبقيته الى ذلك الوقت ام لا فاوجبه ابو علي ونفاه ابو هاشم محتجا
ابو علي ان بقيته لطف فيكون واجبا وحجة ابي هاشم انه تمكين وليس بلطف فلا يكون واجبا
وكلام ابي هاشم اوجه ثم اتفقا على ان الله تعالى اذا علم من المومن انه يكفر اذا ابقى فانه يحسن من
الله تعالى بقاوه وخالفهما فى ذلك محمود الخوارزمي احتجا بان تكليفه فى المستقبل تعريض
للثواب فيحسن من الله تعالى فعله كالمبتدا اذا علم الله منه الكفر واحتج محمود بانه مفسدة لا
تحسن من الله تعالى فعله والفرق بين هذا والكلف المبتدا ان التكليف للمبتدا اذا لم يحصل منه
الغرض وهو التعريض للثواب وهذا قد حصل من الغرض وهو التعريض للثواب فلو ابقاه لنقض
غرضه وفى هذا الكلام بعض القوة قال مسئلة العوض هو النفع المستحق الخالى من تعظيم
واجلال اقول هذا حد العوض فالنفع كالجنس وقولنا المستحق يخرج عنه النفع التفضل
وقولنا الخالى من تعظيم واجلال يخرج عنه الثواب قال وهو اما ان يكون مساويا للالم وهو
العوض علينا او زائدا وهو عليه والا لقبح اما بايلامه او باباحته او تمكين غير العاقل لان

الله تعالى خلقه ومكنه مع عدم خلقه ما يمنع القبيح وذهب قوم الى انها لا يستحق بها عوضا واخرون
الى ان العوض عليها اقول العوض اما ان يقع فى مقابلة الالم او العمل اما الثانى فانه
بالقياس الينا واما القياس اليه تعالى فانه يكون ثوابا واما الاول فالالم الصادر اما ان يكون منا
او من الله تعالى اما الصادر منا فالعوض مساو له واما الصادر من الله تعالى سوا كان بفعله
او باباحته كاباحة دم المرتد الثابت او تمكين غير العاقل منه فانه يجب ان يكون زائدا والا لم
ولا لكان فعله قبيحا ضرورة خلوه عن فائدة واختلف الناس فى تمكين غير العاقل هل يستحق
بفعلها عوض ام لا وعلى من يستحق على ثلثة اقوال قال قوم ان العوض عليه تعالى لان الله تعالى مكنها
وخلق فيها ميلا طبيعيا الى الايلام ولم يخلق لها عقلا زاجرا عنه مع انه يمكن ان لا يخلقه اولا
يخلق فيها ميلا او يخلق فيها عقلا وقال اخرون ان العوض عليها وقال اخرون انه لا عوض عنها
والاقرب الى الصواب الاول قال وهو واجب اذا الالم بدونه ظلم اقول ذهبت المعتزلة
الى ان العوض واجب خلافا للاشعرية والدليل عليه انه لولا ذلك لكان ظلما وهو قبيح مستحيل
صدوره من الله تعالى والعلم به ضرورى قال وهل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم من لا عوض له فى الحال
يوازى فعله ذهب البلخى وابو هاشم الى جوازه واختلفا فقال البلخى يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض
له بل يتفضل الله عليه ومنعه الجبائى بان الانتصاف واجب والتفضل جائز فلا يعلق الواجب
بالجائز وذهب السيد المرتضى الى منعه لان التفضل والبقاء جائزان والانتصاف واجب فلا للجواب
بهما اقول اختلف العدلية فى انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى الظالم من الظلم ولا عوض له فى الحال يوازيه
فجوزه ابو القاسم الكعبى المعروف بالبلخى وابو هاشم ومنعه السيد المرتضى احتجا بانه من

المستبعد ان يكون في حسب الظالم القاهر ابدا اعواض توازي ظلمه الواصل الى كل واحد واحد
وهذا ضعيف فانه لا استبعاد في ان يحصل له من الالام التي يفعلها الله تعالى به ما يستحق به اعواضا
كثيرة توازي ما يفعله من الظلم فان العوض المستحق عليه بازاء فعله والمستحق على الله تعالى
ازيد ثم انهما اختلفا فقال البلخي يجوز ان يخرجه من الدنيا ولا عوض له بل يتفضل الله عليه وقال
ابو هاشم لا يصح لان التفضل جائز والعوض واجب ولا يصح تعليق الواجب بالجائز ورد عليهما
السيد المرتضى رحمه الله بان الانتصاف واجب التبقية والتفضل جائزان فلا تعلق بهما
قال مسئلة اختلفوا في المقتول لو لم يقتل قال قوم يجوز ان يعيش واخرون قالوا يموت قطعا
واخرون يعيش قطعا والثاني باطل والا لا ذم الذابح غنم غيره بل كان محسنا وهو ضعيف
لتفويته الاعواض الزائدة على الله تعالى والثالث باطل والا لزم الجهل اذ يعلم حياته الى وقت وهو ضعيف
لجواز ان يعلم انه ان لم يقتل مات في اخر اقول اختلف الناس في المقتول فقال الجمهور
انه قد كان يجوز ان يعيش ويجوز ان يموت وجزم اخرون بموته واخرون بحياته احتج الاولون
بانه لو لا ذلك لانقلب علم الله تعالى جهلا لانه اذا كان عالما بانه يعيش الى وقت معلوم ثم قتل قبل ذلك لزم
الجهل وهذا ضعيف لانا نقول انه تعالى يعلم انه لو لم يقتل لعاش الى تلك الغاية ثم ردوا قول من جزم
بالموت بانه لو كان كذلك لكان الذابح غنم غيره مستحقا للمدح لكونه محسنا والتالي باطل فالمقدم مثله
وهذا الرد ضعيف لوجهين الاول انه لم لا يكون محسنا وانما يعده الجمهور محسنا لما ترجح
اذ هانهم انها كانت يجوز ان تعيش وليس كذلك الثاني انه لا يكون محسنا من حيث انه تفويت
للاعواض على الله تعالى بموتها ولا شك في ان العوض عليه اكثر العوض علينا وهذا عندي ضعيف

فان العقلا

فان العقلا انما ذموه باعتبار ذبحها وافقادها الحيوة لا باعتبار تفويت
الاعواض على الله تعالى قال الباب الخامس في النبوة محمد رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم لانه ظهر على يده المعجزة وهو القران بالتواتر وهو معجز ولاخباره عن
الغيب كقوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون الى غير ذلك ولتواتر معنى الاخبار بنبوع الماء
وانشقاق القمر واشباع الخلق الكثير وان كان كل واحد لم يبلغ التواتر فمعنى الكل متواتر
كشجاعة علي ولم يعارضه احد والا لنقل لتوفر الدواعي اليه واما ان كل من كان كذلك
فهو نبي لانه يقوم مقام التصديق كمن ادعى رسالة ملك وقال ان كنت صادقا فخالف عادتك
فكلما قال له ذلك خالفها حكم الكل بتصديقه وكل من صدقه فهو صادق لصدقه ولانه
لا يفعل القبيح اقول النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر
فبالانسان يخرج الملك وبالمخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره وبقولنا بغير واسطة
احد من البشر يخرج العالم الذي يخبر عن الله تعالى بواسطة النبي والمعجز هو امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر يتناول الفعل الخارق والمنع عن الفعل
المعتاد والخارق للعادة فصل له وقولنا مقرون بالتحدي ليخرج عنه الكرامات و
الارهاص والمدعي الكاذب اذا اخذ معجزة غيره والتحدي هو المماراة في الفعل والمنازعة
في الغلبة اذا عرفت هذا فنقول محمد رسول الله صلى الله عليه واله خلافا للمشركين ويدل عليه
انه ظهرت على يده المعجزة مقرونا بالتحدي وكل من كان كذلك فهو نبي حقا اما المقدمة
الصغرى فلانه ظهر على يده القران والقران معجز اما الصغرى فبالتواتر واما الكبرى

فانه تحدى بها في قوله فاتوا بسورة من مثله مع توفر دواعيهم الى معارضته واظهار تكذيبه من غير حاجة الى القتال وايضا فانه اخبر بالغيب في قوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون وايضا فانه روى عنه امور كثيرة خارقة للعادة كانشقاق القمر وحنين الجذع واحياء الميت واطعام الخلق الكثير من الزاد القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وغير ذلك من الوقائع الكثيرة وهذه الوقائع الجزئية وان كان كل واحد منها غير متواتر الا انها قد اشتركت في معنى كلي منقول بالتواتر وهو كونها خارقة للعادة او نقول ان كثرة هذه الاخبار توجب صدق احدها وايها كان يدل على الاعجاز كما في شجاعة علي وعلمه فانه لم ينقل الوقائع الجزئية بالتواتر لكن نقل عنه بالتواتر معنى كلي يشترك فيه الجزئيات المنقولة بالاحاد فقد ثبت انه ظهر على يده المعجز ولم يعارضه احد والا لنقل لانه من الوقائع المشهورة التي تشتد الدواعي الى نقلها ولما لم ينقل دل على انها لم توجد واما ان كل من كان كذلك فهو نبي فلان خلق المعجز من الله تع عقيب الدعوى يقوم مقام التصديق فان الانسان اذا ادعى رسالة الملك وقال ايها الملك ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فخالف عادتك ففعل الملك ذلك وتكرر السوال من الرسول والفعل من الملك فان العقلاء يجزمون بصدق الرسول فكذلك ههنا واما ان كل من صدقه الله تع فهو صادق فلان الله تع صادق فلو صدق الكذاب لم يكن صادقا ولانه تع لا يفعل القبيح واظهار المعجز على يد الكاذب اغراء بالقبيح فهو قبيح ولانه يلزم ان لا يقدر الله تع على تصديق الرسول الصادق **قال** فان قيل فان عنيتم بالتواتر ما حصل به العلم وانتم تستدلون بالتواتر على حصول العلم دار

اقول

اقول لما فرغ من الاستدلال على ثبوت النبوة شرع في الاعتراض على الدليل مع الجواب عنه فاستفسر اولا عن معنى التواتر وقال ان عنيتم بالتواتر الخبر المفيد للعلم لزم الدور لانكم الان في مقام الاستدلال بثبوت الخبر المتواتر على ثبوت العلم بالنبوة فلو كان الخبر المتواتر هو الموجب للعلم لزم اثبات الشي بنفسه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه **قال** سلمنا لكن لا يفيد العلم لان كل واحد يجوز كذبه فكذا الكل كالحوادث ولان حصول العلم بكل واحد محال لجواز كذبه وعند الاجتماع ان حصل زائد تسلسل والا لم يفد العلم **اقول** لما استفسر عن معنى التواتر واعترض عليه سلم ذلك الاعتراض وشرع في بيان ان التواتر لا يفيد العلم وهذا مذهب لقوم واستدل عليه بوجهين الاول ان كل واحد من التواتر يجوز كذبه فالمجموع كذلك كما ان كل واحد من الحوادث حادث والمجموع حادث الثاني ان حصول العلم اما ان يكون معللا بقول كل واحد واحد او بقول المجموع والقسمان باطلان اما الاول فلان كل واحد يجوز كذبه ولانا نعلم بالضرورة ان خبر الواحد لا يفيد العلم ولانه يلزم اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد والثاني بط لان كل واحد لما لم يكن علة في حصول العلم فعند الاجتماع ان لم يحصل امر زائد لم يكن المجموع مفيدا للعلم وان حصل فحصول ذلك الامر الزائد ان يكون معللا بكل واحد او بالمجموع والاول بط والا لكان كل واحد علة لعلة العلم وهو بط لما مضى والثاني يلزم التسلسل قال سلمنا لكن يتوقف على الاحساس ولا يفيد العلم لجواز خلق شخص مماثل كقوله ولكن شبه لهم اقول بعد تسليم عدم ورود الوجهين الدالين على ان خبر التواتر لا يفيد العلم شرع في بيان انه وان كان

يمكن ان يفيد العلم لكنه غير معلوم وبيانه ان خبر التواتر شرطه الانتهاء الى المحسوس فان اهل
الواحد والكثير الا ربع موجودا او قادرا او عالما افاد اخبارهم العلم واذا كان كذلك فنقول
الحس قد يكذب فانه لا يميز بين الشي ومثله ولهذا اذا توالت الامثال على الحس شيا واحدا
فنقول لم لا يجوز ان يكون المرئي ليس هو النبي بل شخص آخر خلقه الله تعالى في الحال مماثل له فانه
ممكن والذي يدل على تجويز هذا الاحتمال قوله تعالى ولكن شبه لهم واذا جاز ذلك في عيسى عليه السلام
فلم لا يجوز في سائر الانبيا قال سلمنا لكن يجوز انزال القران على نبي اسمه محمد فقتله هذا
واخذه منه سلمنا لكن لا نم اعجازه قوله التحدي لقوله فاتوا بسورة قلنا نمنع انه من القران
والمتواتر انما هو المجموع لان حفظته كانوا في زمانه عليه السلام ستة او سبعة ولانكار ابن مسعود
الفاتحة والمعوذتين مع تعظيم الصحابة له اقول بعد تسليم التواتر بان محمدا عليه السلام اتى
بالقران ورد عليه المنع من جهة اخرى وهو ان يقال لم قلتم ان ذلك الذي ظهر على يديه هو هذا
ومع تسليم هذا لا نسلم اعجاز القران وايات التحدي نمنع انها من القران لا يقال انها متواترة كما
ان باقي القران كذلك لانا نقول المتواتر هو مجموع القران لا كل واحد من افراده فان حفظته
في زمانه كانوا قليلين ولاجل هذا انكر ابن مسعود المعوذتين والفاتحة مع انه كان من اكابر
الصحابة قال ولان قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يدل على انه من
عنه للاختلاف اللفظي كالقراءات والمعنوي كالمتشابهات والمحكمات اقول بعد تسليم
ان القران معجز نمنع ان يكون من عند الله تعالى واستدل عليه بالقران وهو قوله ولو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا يدل على انه لو كان من عند الله لما وجدوا فيه الاختلاف

لكن الاختلاف فيه موجود فان الاختلاف اما لفظي واما معنوي اما الاختلاف اللفظي فظاهر في
القران فان القراءات اختلاف لفظي واما المعنوي فلان فيه محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا
وعاما وخاصا وهذه معان واحكام مختلفة قال سلمنا لكن دلالات الالفاظ ظنية
فلا يكون التحدي معلوما سلمنا لكن نمنع وصول التحدي الى الامة سلمنا لكن نمنع عدم المعارضة
قوله والا لوصل للداعي قلنا نمنع الداعي اقول المستدل بين التحدي بقوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله وغيره من الايات فاعترض عليه المعترض بان هذا دليل لفظي والدلائل اللفظية
لا تفيد اليقين لتوقفها على ظنيات عشرة على ما مضى سلمنا وجود التحدي لكن لا يلزم
من وجود التحدي الاعجاز لوجهين الاول انه يجوز ان يكون التحدي قد وصل الى بعض الامة
ولم يصل الى الباقي فلعل الذي لم يصل اليه قد كان قادرا على المعارضة الثاني لم لا يجوز
ان يكون قد عورض قوله لو كان كذلك لنقل لوجود الداعي قلنا لا نم وجود الداعي بل
الداعي حاصل بالنسبة الى عدم النقل للخوف قال سلمنا انهم ما عارضوا لكن لا يدل
على الامتناع لجواز كون خطبهم افصح واشهر عند العقلا سلمنا لكن القاري اتى بالمثل
اقول المستدل ذكر انهم لم يعارضوه فكان معجزا فاعترض عليه السائل بان عدم
المعارضة لا يدل على الاعجاز نعم عدم القدرة على المعارضة يدل عليه لكن لا يلزم من عدم
المعارضة عدم القدرة عليها فلم لا يجوز ان يكون قد كانوا قادرين على المعارضة ولم يعارضوا
فلا يكون معجزا سلمنا لكن عندنا ما يدل على انهم عارضوا وبيانه ان القاري للقران آت
بمثل القران لاستحالة ان يكون القاري آتيا بنفس القران المنزل قال

واخبار الغيب يمنع تواتر آياتها سلمنا لكن المنجمين يخبرون بالغيب والمعجزات ما بلغت
مجموعها تواترا اقول هذا اعتراض على الوجهين الاخيرين الدالين على انه اتى بالمعجز
اما على الوجه الاول فلم قلتم انه اخبر بالغيب وما ذكرونه من الايات فلم قلتم انه من القران
ونحن نمنع ان يكون متواترا كما مر في آيات التحدي سلمنا انه اخبر بالغيب لكن لا يدل على الاعجاز
فان العادة جارية بذلك كما في حق المنجمين واما على الوجه الثاني فلان مجموعها ما بلغت تواترا
والاحاد ها فلا يفيد العلم قال سلمنا لكن تجويز المعجز يدل على السفسطة لجواز انقلاب
الحجر ذهبا النبي اقول هذه معارضة دالة على ان لا معجز هناك وهي ظاهرة قال سلمنا
لكن نمنع انه فعل الله لجواز اختصاصه بمزاج او نفس او غذاء اقتضى هذا او اعانة الجن
والملائكة والقول بعصمتهم ثابت بثبوته فلا يفيد مع به الاحتمال والادار اقول هذا اعتراض
على المقدمة الثانية وهي ان المعجز من فعل الله تعالى وبيانه من وجوه ان يقال ان الانسان عبارة
عن العناصر الممتزجة نحوا ما من الامتزاج ولا شك في ان مقادير تلك العناصر تختلف
بالنسبة الى الاشخاص فلم لا يجوز ان يكون مزاج النبي اقتضى هذا الفعل الخارق ومزاج غيره
مخالف له عاجز عنه وثانيها ان يقال الانسان عبارة عن النفس الناطقة فنقول يجوز ان تكون
النفوس مختلفة فيحصل من بعضها من الاثار الغريبة ما لا يحصل من الاخرى وثالثها ان نسلم
تساوي الاشخاص في المزاج والنفوس الا ان للاغذية تاثيرات مختلفة في الابدان فلم لا يجوز
ان يكون هناك غذاء يقتضي تناوله هذا الاثر الغريب وقد تناوله النبي ولم يتفق لغيره
ورابعها انه يجوز ان يكون ذلك من فعل الجن والشياطين والقطع بثبوتهم وان كان

مستفادا

مستفادا منه الا ان التجويز حاصل قبل ثبوت نبوتهم وخامسها ان يكون ذلك من فعل
بعض الملائكة لا نقول الملائكة معصومون لا يصدر عنهم القبيح وفعل المعجز على يد الكاذب
لانا نقول عصمتهم انما تثبت بقولهم وقولهم انما يكون حجة بصدقهم وصدقهم متوقف على
عصمتهم فيلزم الدور قال سلمنا لكن لا نسلم ان الغرض التصديق لجواز ان يكون ابتداء
عادة فان كل حادث خارق للعادة ولجواز ان يكون التصديق لنبي آخر وللارهاص او
فعل عقيب الادعاء كالمتشابه اقول هذا اعتراض على المقدمة الثالثة وهي ان
الله تعالى فعله لاجل التصديق وبيانه من وجوه الاول ابتداء عادة فان ابتداء خلق كل
شيء يكون خارقا للعادة وليس معجزا الا ان المراد استمراره ان يكون تكرير عادة متطاولة
فان فلك الثوابت لا يتم دورته الا في ستة وثلثين الف سنة فوصوله الى النقطة التي فارقها
اذا كان في هذه المدة توهم العقلاء انه خارق للعادة وليس كذلك الثالث لم لا يجوز ان يكون
تصديقا لنبي آخر او ارهاصا الرابع انكم تستدلون على انه فعله لاجل التصديق بانه
فعله عقيب الدعوى فلو لم يكن المراد منه التصديق لكان قبيحا اذ فيه اغراء بالجهل فنقول
لم لا يكون قد فعله عقيب الدعوى لا للتصديق بل لشيء آخر حتى تشتد البلية وتعظم المشقة
فيزداد الثواب وذلك كما في انزال المتشابهات قال سلمنا لكن نعارض بان التكليف
قبيح لان المخبر حق فلو كلف فعل القبيح اقول احتج منكروا النبوات بوجوه الاول ان
القول بالتكليف قبيح فالقول بالنبوة قبيح اما الاول فلان المخبر حق على ما مضى ولو كان التكليف حاصلا
لزم ان يكون الله تعالى فاعلا للقبيح والتالي باطل فالمقدم مثله واما الثاني فلان النبي انما يأتي لبيان

التكاليف فاذا انتفت انتفت النبوة قال ولان الغرض ان كان معلوم الوقوع
فلا حاجة اليه والا فعبث او العدم فظلم اقول هذا هو الوجه الثاني لنفاة النبوة وتقريره
ان الغرض من النبوة هو التكليف فهو اما ان يكون معلوم الوقوع وهو يستلزم الغنى عن النبوة
فتكون النبوة عبثا او معلوم العدم فيلزم الظلم لانه اذا كلف مع علمه بانه لا يقع كان الظلم
حاصلا قال ولان الفعل اما معلوم الحسن او القبح ولا حاجة اليه او مجهولهما فان احتيج
اليه حسن والا ترك لاحتمال الضرر فلا حاجة الى النبي اقول هذه شبهة ثالثة وهي من شبه
البراهمة قالوا ان النبي لا فائدة فيه فلا يجوز ارساله من الله تعالى اما الصغرى فلان الفعل اما ان يعلم كونه
حسنا او قبيحا او لا يعلم احد الوجهين منه فان علم منه انه حسن جاز فعله سواء كان هناك نبي او
لم يكن وان علم قبحه لم يجز فعله وان جهل الامران فلا يخلو اما ان يكون فعله في محل الحاجة والضرورة
او لا يكون فان كان الاول جاز فعله لمكان الضرورة وان كان الثاني لم يجز فعله لجواز ان يكون مفسدة
فقد ظهر انه لا فائدة في النبوة واما الكبرى فظاهرة قال ولان الشرع عبث فان يوم العيد
وقبله متساويان مع اختلاف الحكم اقول هذه شبهة رابعة وتقريرها ان الشرع عبث
فلا يجوز فعله من الله تعالى بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان آخر يوم من رمضان مساو
لاول يوم من شوال مع ان صوم الاول واجب وصوم الثاني حرام فقد اختلفا في الحكم
مع انه لا حكمة هناك تقتضي هذا الاختلاف واما الكبرى فظاهرة قال ولان النسخ
باطل لان موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه لم ينسخ والا كذب وجاز في شرعكم وان لم يبين
اقتضى الفعل مرة وان بين عدمه نقل ولانه يلزم البداء ولان اليهود تواتروا بنقل موسى عليه السلام

تمسكوا بالسبت ابدا اقول هذه شبهة اليهود على ابطال نبوة محمد عليه السلام وتقريرها ان النسخ باطل
فالقول بنبوة محمد عليه السلام باطل اما الصغرى فمن وجهين الاول ان موسى عليه السلام اما ان يكون قد بين
ان شرعه غير دائم او لم يبين واحدا منهما فان كان الاول استحال انقطاعه والا لزم كذبه
ولانه لو جاز ان يخبر بالدوام مع انقطاعه جاز في دينكم ذلك وان كان الثاني لزم ان ينقل
الينا نقلا متواترا كنقل اصل شرعه لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل علمنا انه لم يبين عدم
دوامه وان كان الثالث اقتضى الفعل مرة واحدة لان الامر المطلق لا يدل على التكرار
اتفاقا الثاني انه يلزم البداء او فعل القبيح على الله تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الفعل المأمور به اما ان يكون مصلحة او مفسدة فان كان الاول استحال النهي عنه
والا لزم الامر الثاني وان كان الثاني فاما ان يكون الله تعالى عالما به وقت الامر او لا وعلى التقدير
الاول يلزم الثاني وعلى التقدير الثاني يلزم الاول واما بطلان التالي فظاهر الثالث ان اليهود
قد تواتروا بنقل قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا قال والجواب انا نستند الى التواتر
على ضرورة العلم واما الكلام على التواتر فكلام على الضرورة مردود قوله كل واحد يجوز كذبه
قلنا ليس اذا ثبت حكم لكل فرد ثبت للكل اعتبر العشرة والمثال لا يفيد الكلية قوله ان لم
يحصل زائد لم يفد العلم ثم اقول اجاب عن السؤال الاول بدفع الدور وتقريره ان
التواتر استندنا به على كون العلم ضروريا لا على حصول العلم فلا نقول العلم قد حصل لان
خبر التواتر قد حصل حتى يلزم الدور وعن الاعتراض بالوجهين على الدور من حيث الاجمال ومن
حيث التفصيل اما من حيث الاجمال فلانه كلام على الضرورة فلا يسمع واما من حيث التفصيل

فنقول قوله في الوجه الاول كل واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك متصل غير واضح اللزوم فانه ليس
اذا ثبت الحكم لكل فرد يلزم ثبوته للمجموع بل الحق انها كاذبه فان كل واحد من العشرة فرد
واحد والمجموع ليس كذلك وما ذكره من المثال في الحوادث وان كان مذهبا لبعض المتكلمين
فليس بصحيح عندنا والتمثيل لا يفيد اليقين على تقدير الصحة والفرق ان كل واحد اذا
سبقه العدم فالمجموع سبقه العدم لوجوب تاخر المجموع عن اجزائه المتاخرة عن العدم
قوله في الوجه الثاني انه يحصل زائدا يفيد العلم قلنا فاين البرهان ثم انا نقول هذا يقتضي ان
لا يحصل ماهية مركبة وهو باطل بالضرورة قال قوله يجوز ان نقل النبي قلنا هذا منتف
بالضرورة ولان القران يدل على تخصيصه بقوله ويوم حنين او يوم احد اذ تصعدون
ولا تلوون واذ اسر النبي الى غير ذلك من الايات الدالة على وقائعه عم اقول هذا
الجواب ظ فانا نعلم قطعا انه هو المرسل قال قوله المتواتر جملة قلنا وآحاده بالضرورة
قوله الحفظة قليلون قلنا الجملة وتفاريقه محفوظة لجمله متواترة وقراة ابن مسعود من
الاحاد لا تعارض المتواتر سلمنا لكن ابن مسعود انكر كونها من القران لا نزولها ونحن
يكفينا النزول اقول الجواب عن قوله ان ايات التحدي غير متواترة فان الحفظة للقران
قليلون ان نقول علمنا ان جملته متواترة فكذلك احاده بالضرورة وكون الحفاظ له قليلين
لا تقدح في تواتره وتواتر احاده لان احاده محفوظة لجمله متواترة والجواب عن قوله ان ابن
مسعود انكر المعوذتين ان قول ابن مسعود لا يفيد اليقين فلا يعارض المتواتر الذي يفيد
اليقين على انا لو سلمنا ذلك لكن نقول انكر كونها قرانا ولم ينكر نزولها والنزول كاف لنا في هذا

المقام

المقام قال قوله الاختلاف يدل على كونه من عند غير الله قلنا استثناء عين التالي عقيم
وان انعكس لا يصلح مقدمه الاستثناء سلمنا لكن القراات ليست مختلفة لقوله عم انزل على سبعة
احرف والمعنى متفق على تاويل العلماء اقول تقرير الجواب عن قوله لما قال تع ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انه ليس من عند الله لوجود الاختلاف اللفظي والمعنوي
ان نقول كونه من عند غير الله اذا كان ملزوما للاختلاف لا يقتضي ان يكون الاختلاف ملزوما
لكونه من عند غير الله فان استثناء عين التالي لا ينتج لاحتمال كونه اعم لا يقال نعكس هذه القضية
الى قولنا قد يكون اذا وجد فيه الاختلاف يكون من عند غير الله ثم نستثني عين المقدم فينتج عين
التالي لانا نقول القضية الجزئية لا تصلح للاستثناء لجواز ان يكون زمان الاتصال غير زمان
وجود المقدم سلمنا ذلك لكن نمنع وجود الاختلاف والقراات من عند الله تع فانه نقل عن النبي
عم انه قال ان القران انزل على سبعة احرف واما المعنى فليس بمختلف فان العلماء تاولوا تلك
الالفاظ المتشابهة بتاويلات غير بعيدة عن الاستعمال قال قوله الدلائل اللفظية ظنية قلنا
تنتفي المفاسد بالضرورة وهو هنا كذلك قوله نمنع وصول التحدي الى الكل قلنا يكفي الفصحاء
قوله لا نم الداعي قلنا الداعي ظ لكونه من الامور الشهيرة ولانه مسقط للتكليف قوله لعل اشعارهم
افصح قلنا هذا جهالة قوله القارئ آت بالمثل قلنا هذا ركيك فان من حفظ قصيدة شخص
ثم انشدها وعارضه باسقية كل عاقل والتزم ابو الهذيل والجبائي بهذه الشبهة ان الحكاية نفس
المحكي وهو باطل ضرورة اقول الدلائل النقلية تتوقف على عشرة امور ظنية قد بينا فيما مضى
وقد ينتفي تلك الامور فيكون الادلة النقلية يقينية وههنا كذلك فانا نعلم بالضرورة ان ايات التحدي

لم يرد منها المجاز ولا هي مشتركة ولا اريد بها التخصيص ولا نسخت وغير ذلك من المفاسد المذكورة
والداعي الى المعارضة ان القرآن من الامور الشريفة متوفر الدواعي على معارضته لو امكنت
بالضرورة ولان المعارضة مسقطة للتكليف واجاب عن قوله ان الفارسي اتى بالمثل بانه انما
نعلم ان من انشد قصيدة لغيره لا يقال انه معارض له وابو الهذيل وابو علي الجبائي ذهبا الى
ان الحكاية هي نفس المحكي حذرا من هذه الشبهة وقد التزما في هذا ما هو معلوم البطلان فان
الحروف والاصوات تعدم في ثاني زمان الوجود فكيف يمكن ان يقال ان ما ينطق به بعد
ذلك هو نفس ذلك المعدوم مع ان المعدوم يستحيل اعادته ولانه لو تكلم شخصان بالقرآن
يكون العرض الواحد قائما في محلين ولانه يلزم ان يكون من تكلم بالحلاوة والحرارة ان يدركهما
في لسانه وهذا ابين بالضرورة قال واما الغيب فمتواتر كآية التحدي قوله المنجمون يخبرون
به قلنا لا نم بل بامور معتادة مثلا ولهن طبيعة ذلك الشكل حصول المخبر اقول الفرق
بين المنجم والرسول ان الاول انما يخبر بما يكون معتاد الحصول عند بعض التشكلات السماوية
واما الرسول فانه ليس كذلك قال وانكار تواتر المجموع انكار البديهة قوله انخراق العادة
ثم فان كل جسم يصح عليه ما يصح على الباقي اقول كل جسم العصا وجسم الحية متساويان
في الجسمية فيجب استواؤهما في القبول للصور المختلفة والاعراض المتعاقبة فجاز انقلاب كل منهما من
احدهما الى الآخر ولا يلزم من ذلك المحال قال واما فعل المعجزة فانا بينا انه فعلها ولا نفعل القبيح
قوله يجوز ان يكون غرضه غير التصديق قلنا هذا ابين بالضرورة ولدلالته على القبح فخرج
جواب لا بد او تصديق آخر ولا ارهاص على ان المعتزلة ينفونه والكرامات والفرق

بينه وبين انزال المتشابهات ان المفسدة الحاصلة منه لا يمكن رفعها بخلاف المتشابه لرفعها
بالنظر اقول قد مضى انه لو كانت المعجزة لا من فعله تعالى لزم ان يكون الله تعالى فاعلا للقبيح وكذلك
لو كان غرضه غير التصديق والفرق حاصل بين فعل المعجز عقيب الدعوى من الكاذب وبين انزال
المتشابهات ان المفسدة الحاصلة من المعجز لا يمكن رفعها الا بالضرورة ولا بالنظر بخلاف المتشابهات
فانا نعلم بالنظر ان الله تعالى ليس بجسم فتأول المتشابه فافترقا قال والتكليف قد مر وجوه
فكذا الغرض والحسن والقبح وان كانا معروفين لكن الفائدة التأكيد وغيره واما الغيب فممنوع
لجواز مصلحة مجهولة واما شرع موسى عم فجاز ان يكون مقيدا بين انقطاعه ولم ينقل لفقد تواترهم
قوله يفضي الى البداء ثم الجواز حدوث مصلحة في وقت اخر وبالاول يخرج الجواب عن التوراة
اقول المعارضة الاولى والثانية لنفاة التكليف قد سبق الجواب عنهما في باب حسن التكليف
وعن الثالثة من وجهين الاول ان نقول الحسن والقبح وان كانا معلومين لكن فائدة البعثة التأكيد
فان في تطابق الادلة العقلية والسمعية يحصل من القوة ما لا يحصل من احدهما وايضا فيها فوائد
اخر غير التأكيد وهو من وجوه احدها انقطاع عذر المكلف في ترك الطاعة كما قال الله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة قالوا وذلك لجواز ان يقول العبد ان الله لو خلقني لعبادته لارسل الي من يعرفني
كيفية العبادة وان العبد يقول ان الله خلق في الشهوة والميل الطبيعي والسهو والغفلة
فهلا ارسل رسولا يذكرني في حين الغفلة ويتوعدني في حال الفعل القبيح او ان يقول علمت ان الايمان
حسن والكفر قبيح ولم اعلم استحقاق الثواب الدائم على الاول والعقاب الدائم على الاخير وثانيها
ان الانسان لا يمكن ان يعيش الا مع مشاركة من بني نوعه واجتماع وهو مظنة التنازع والقت

فلابد من زاجر والعلم بالقبح غير كاف لاستسهال اكثر الناس صدور الفعل القبيح عنهم فلابد من الرسول
المنذر بوقوع العذاب الزاجر عن وقوع الفساد وثالثها الصناعات خفية لا يمكن الاطلاع عليها وهي
امور ضرورية في بقاء النوع فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ورابعها تعليم الاخلاق الفاضلة النافعة في المعاش
والعقايد الحقة النافعة في المعاد وخامسها زوال الخوف عن غير المكلف فانه حين استكمال العقل ان اشتغل
حصل له الخوف من حيث التصرف في ملك غيره وايضا نعم كثيرة ما سعد به وان لم يشتغل خاف من التفريط
الثاني ان نقول ان من الحسن ما هو معلوم فنفع الانبياء فيه التاكيد ومنه ما هو مجهول فنفعهم فيه التعريف
وكذلك القبيح واما الجواب عن شبهة اليهود فانا نقول ان موسى ع بين ان شرعه سينسخ وتواتر اليهود
منقطع فانه بخت نصر استاصلهم والفرق بين النسخ والبداء ظ لاختلاف الوقت في الاول دون
الثاني بجواز اختلاف المصلحة باختلاف الوقت قوله ان اليهود تواتر واسعل قول موسى ع تمسكوا
بالسبت ابدا قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ما مر من انقطاع تواترهم الثاني ان لفظ التابيد قد
ياتي للزمان المتطاول وقد جاء منه في التورية شيء كثير واما شرعنا فانا نعلم بالضرورة المسندة الى
التواتر ان محمدا عليه الصلوة والسلام اخبر بانه دائم اخبارا لا يحتمل التاويل قال واذ ثبت
نبوته فنقول انه معصوم وباقي الانبياء اما عن الاعتقاد الباطل فبالاجماع الا بعض الخوارج
واما عن نقل الشرائع فبالاجماع لا سهوا ولا عمدا واختلفوا في السهو في الفتوى وافعالهم لا تقع
الكبيرة عمدا ولا سهوا الا عند الحشوية وفي تعمد الصغيرة خلاف قال به اكثر المعتزلة والحق
مذهب الامامية انه لا تقع منهم الكبيرة والصغيرة عمدا وسهوا من اول العمر الى اخره لانه لو وجب
من يعصي لنقض غرضه اذ الغرض تعريف المصالح ولا يتم الا بقبول قوله والطمانينة اليه

ومتى جوز العصيان لم يسكن اليه ولانه يجوز ان يؤدي بعض ما لم يوحى او ينقص ويكون منزها
عن دنائة الاباء وعهر الامهات لكونه منفرا عنه مخلا بالغرض اقول العصمة
لطف يفعله الله تع بالمكلف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة وفعل المعصية مع امكان
وجوده وبعض الناس جعل المعصوم غير متمكن من المعصية وهو خطا والا لم يستحق الثواب
فلم يكن له فضيلة في ذلك فاذا الحق بقاء المعصوم على الاختيار فاذا حصلت للانسان ملكة مانعة
من الفجور والاقدام على المعاصي وانضاف الى تلك الملكة العلم بما في الطاعة من السعادة
وفي المعصية من الشقاوة مع خوف المؤاخذة على ترك الاولى والفعل المنسي فقد تكملت
شرائط العصمة اذا عرفت هذا فنقول افعال الانبياء لا تخرج من اربعة اوجه احدها الاعتقاد
الذهني وثانيها الفعل الصادر عنهم من الافعال المتعلقة الدينية وثالثها تبليغ الاحكام
ونقل الشرائع ورابعها الافعال المتعلقة بهم في الدنيا والقسم الاول اتفق العقلاء على امتناع
الخطا فيه الا ما نقل عن بعض الخوارج وهم الفضيلية من تجويز الكفر عليهم لان المعصية
عندهم كفر وجوزوا صدور المعصية منهم واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فجوز بعضهم الكباير
عليهم واخرون منعوا منه وجوزوا الصغاير والامامية منعوا من القسمين عمدا وسهوا قبل
النبوة وبعدها واما الثالث فقد اتفق الجمهور على المنع من الخطاء فيه عمدا وسهوا واما الرابع
فقد جوز اكثر الناس السهو عليهم فيه وخالف في ذلك الامامية وهو الحق والدليل على وجوب
العصمة انه لو جاز على الرسول الخطا لزم نقض الغرض من البعثة والتالي بط فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه انما بعث الانبياء لتعريف الاحكام واظهار الشرائع فلو جوزنا عليهم المعصية عمدا

وخطأً جوزنا كون الشرع كذبا وتجويز ذلك يقتضي التوقف في صحة قوله واما بطلان التالي فظاهر وايضاً
فانه يجوز ان يودي بعض ما لم يومر او ينقص بعض ما امر بتبليغه ويجب ان يكون النبي منزهاً
عن دناة الاباء وعهر الامهات لكون ذلك مستلزماً للتنفير وذلك يخل بالغرض من المتابعة
قال ابو الحسين يجوز اظهار الكرامات وهو الحق كقصة مريم عليها السلام سؤال يجوز ان
يكون ارهاصاً والا لزم لا يمكن الاستدلال على النبوة جوابه الارهاص فاسد لانها انما يختص به ذلك
النبي على انه سيجيء لا غيره واما الثاني فممنوع لان الدعوى مع المعجز مخصص بالنبي اقول اختلف
الناس في جواز اظهار المعجز على غير نبي على مذهبين وتفصيلها ان نقول ذهب ابو هاشم وابو علي
واتباعهما الى المنع من اظهار المعجز على يد الصالحين وعلى من سيبعث ارهاصاً لنبوته
وعلى الكذاب على العكس وحكي عن ابن اخشيد جواز جميع ذلك من جهة العقل وجوزه
ابو الحسين اظهار المعجز على يد الصالحين ومنع البصريون من الارهاص ومنع قاضي
القضاة من ظهور المعجز على العكس مما سأله الكاذب في نحو ما روي ان مسيلمة قيل له
ان محمداً صلعم دعا للاعور فرد الله عينه فافعل انت مثله فدعا فذهبت عينه الصحيحة
اذا عرفت هذا فنقول احتج المجوزون لظهور الكرامات بقصة مريم عم لا يقال يجوز
ان يكون ذلك ارهاصاً لعيسى عم وايضاً لو جوزنا ظهور الكرامات لانسد باب النبوة لجواز ان
يكون الذي ظهرت على يده صالحاً غير نبي لانا نقول اما الاول فضعيف لان الارهاص انما يختص
بالنبي الذي سيظهر لا بغيره والكرامات انما حصلت لمريم عم واما الثاني فكذلك لان الدعوى
مع المعجز مختص بالنبي وقد يحتج المانع بانه يلزم خروج المعجز عن كونه معجزا لكثرتها

والجواب

والجواب ان الشرط عدم الكثرة كما في جانب اظهار المعجزة على يد نبي آخر واحتج القاضي
على مذهبه بان نفي المعجز يكفي في تكذيبه فاظهار المعجز عليه لتكذيبه عبث وهذا ضعيف
لانه يجوز ان يكون الفائدة في زيادة الدلالة على تكذيبه قال تتمة قال بعض الناس
يجب بعثة الانبياء في كل حال ومنعه المعتزلة لان المصالح تختلف وهو انما يبعث للمصالح فجاز
ان يكون مصلحة بعض الناس عدم التكليف بالسمعيات احتجوا بقوله وان من امة
الا خلا فيها نذير والمراد الامة الذين لهم مصلحة في البعثة اقول اختلف الناس
في انه هل يجب بعثة الانبياء في كل امة فذهب المعتزلة الى انه لا يجب ذلك وآخرون الى الوجوب احتج
الاولون بان الانبياء انما يجب بعثهم بحسب المصالح وهي قد تختلف ولذلك صح النسخ وتعدد
الرسل فعلى هذا التقدير جاز ان يكون مصلحة بعض الامم عدم تكليفهم بالسمعيات فلا تجب البعثة
ح واحتج الآخرون بقوله تع وان من امة الا خلا فيها نذير والجواب لا نم ان المراد بالنذير الرسول
وان سلمنا ذلك لكن المراد من الامة الذين لهم مصلحة في البعثة وح لا يبقى فيه دلالة قال ابو علي
يجوز بعثة الانبياء بغير شرع لجواز ظهور نبي بعد نبي ومعجزة بعد اخرى فجازت البعثة بالعقليات
وان كفى العقل واجاب ابو هاشم بانه لا يجوز الا اذا كانت المصلحة اذا الشرع مقرونة بها
وكذا المعجزة الثانية او يستدل بها بعض من لم يصل الاولى اليه اقول ذهب ابو علي
الجبائي الى انه يجوز بعثة رسول بغير شرع وهو منقول عمن تقدمه وذهب ابو هاشم الى
المنع واحتج ابو علي بانه يجوز ظهور نبي بعد نبي وخلق معجزة عقيب اخرى وان حصل
الاستغنا بالحاصل بهذه فيجوز البعثة بالعقليات وان كفى العقل وقد اجاب ابو هاشم

عن ذلك بانه لا يجوز بعثة نبي بعد اخر الا اذا كانت المصلحة في اداء الشرع لا تتم الا به وكذلك
خلق المعجز عقيب اخرى لا يجوز الا على هذا الوجه او يستدل به بعض من لم يصل المعجز الاول اليه
ثم ان ابا هاشم احتج على مذهبه بان العقل كاف في العقليات فارسال نبي لتعريفها يكون
عبثا وهو قبيح قال **الباب السادس** في الامامة وهي واجبة لكونها
لطفا فان الناس مع رئيس اقرب الى الصلاح وابعد من الفساد واللطف واجب
لما مر **اقول** الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص واختلف
الناس في وجوبها فذهب جماعة كالاصم وغيره الى انها غير واجبة وذهب الجمهور الى وجوبها
واختلفوا في مقامين الاول ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما وجماعة الاشاعرة الى ان
طريق وجوبها السمع وذهبت الامامية ومعتزلة بغداد وابو الحسين البصري الى انه
العقل المقام الثاني ذهبت الامامية الى انها واجبة على الله تع وذهب ابو الحسين الى انها
واجبة على العقلاء والحق مذهب الامامية والدليل عليه ان نقول الامامة لطف واللطف
واجب على الله تع فالامامة واجبة على الله اما الصغرى فلانا نعلم ان الناس متى كان لهم رئيس
يخافون سطوته فانهم يكونون الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وبالعكس عند
خلوهم من مثل هذا الرئيس واما الكبرى فقد مضى بيانها قال فان قلت متى تكون
لطفا اذا كان ظاهرا ام لا ثم ومتى يحصل اللطف اذا خلا من جهات القبح اولا ثم لا يجوز
ان تكون فيه وجه قبح خفي علينا فان قلت هذا يطرد في كل واجب كالمعرفة قلت الفرق
ان ظن الخلو كاف في الوجوب علينا بخلافه تع فانه لا يجب عليه الا اذا علم انتفاء الجميع

ومتى تكون الامامة واجبة اذا قام غيرها مقامها ام اذا لم يقم اقول لما ذكر الحجة على
وجوب الامامة على الله تع اخذ في الاعتراض عليها وذكر ههنا اقوى ما تمسك به المخالف
من الاعتراضات اولها انا نقول لا نسلم ان الامامة مطلقا لطف وانما تكون لطفا اذا كان
الامام ظاهرا مبسوط اليد اما اذا كان مستورا خائفا فانه لا يكون لطفا وذلك ظ
وثانيها لا نسلم ان اللطف واجب مطلقا بل انما يكون واجبا اذا خلا من جهات القبح فان
الفعل المشتمل على نوع مفسدة وان اشتمل على مصالح كثيرة يستحيل صدوره من الله
تع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون الامامة وان كانت لطفا الا انها قد اشتملت على
نوع مفسدة خفية علينا وعلى هذا التقدير استحال الجزم بوجوبها على الله تع لا يقال هذا
الاعتراض ساقط لانه يلزم منه ان لا يجب شيء اصلا لانه ما من واجب الا ويمكن ان يقال انه قد
اشتمل على نوع مفسدة فيستحيل الجزم بوجوبه ويلزم من ذلك ان لا تكون المعرفة واجبة وذلك
بط بالاجماع لانا نقول ان الواجب منه ما يجب على المكلفين ومنه ما يجب على الله تع والقسم
الاول يكفي في الجزم بوجوبه ظن خلوه من المفاسد والقسم الثاني لا يكفي فيه ذلك بل لا بد
من القطع بخلوه عن المفاسد فافترق الامران وثالثها ان الامامة انما تكون واجبة اذا
كانت لطفا لا يقوم غيرها مقامها وهو ممنوع فانه على تقدير قيام غيرها مقامها يستحيل الجزم
بوجوبها فهذا اقوى اعتراضات هذه الحجة قال فالجواب انها لطف مطلقا فان الخوف
كاف في القرب الى الصلاح وهو حاصل في كل وقت قوله يجوز اشتمالها على مفسدة
مجهولة قلنا القبائح معلومة لانا مكلفون بها وهي منتفية ولانها اما لازمة فيلزم من تصور

الامامة تصورها او عارضة يجوز زوالها وح يجب فعلها قوله لطف يقوم غيره مقامه
قلنا مسارعة الاذهان الى ان الزجر عن الفساد انما يكون بالامامة يقتضي انحصاره اذ لا
يتوقف على الجزم بمعنى الاخر والاولى ان يقال مصلحة الامامة راجحة او خالصة وترك الراجح
لاجل المرجوح مفسدة اقول الجواب عن السؤال الاول انا نقول الامامة لطف
مطلقا اما اذا كان منبسط اليد فظ واما اذا لم يكن فلان المكلف يجوز ظهوره في كل وقت
فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام على المعصية فتحقق كونها لطفا مطلقا وايضا فلم لا يجوز
ان يكون اللطف هو كونه موجودا ظاهرا لا يقال يلزم ان يكون الله تع فاعلا للقبيح من حيث
اخلاله بالامام القاهر اليد لانا نقول ان الله تع انما يفعل على وجه لا ينافي التكليف
وخلق الله الاعوان للامام ينافي التكليف فان لطف الامام انما يحصل بخلق الامام وتمكينه
والنص عليه وهذا قد فعله الله وتحمله للامامة وهو قد فعله الامام ونصرة الرعية له وهو
لم يفعله الرعية فيكون ترك اللطف من جهتهم والجواب عن السؤال الثاني من وجهين الاول
انا نعلم القبائح باسرها وهي منتفية عن الامامة فيكون الامامة واجبة اما المقدمة الاولى
فلانا مكلفون بالاجتناب عنها والتكليف بما لا يعلم تكليف بما لا يطاق واما المقدمة الثانية
فظاهرة الثاني ان المفسدة اما ان يكون لازمة للامامة او عارضة فان كان الاول لزم من تصور
الامامة تصورها وهو بط بالضرورة وان كان الثاني كان الامامة واجبة عند عدم المعارض
والجواب عن السؤال الثالث ان مسارعة الاذهان في سائر الاماكن الى ان الزجر عن
الفساد انما يكون بالسلطان القاهر يقتضي انحصاره فيه اذا عرفت هذا فنقول يمكن

الاستدلال على وجوب الامامة بطريق آخر وهو ان مصلحة الامامة اما ان يكون خالصة من
المفسدة او راجحة وعلى تقدير الاول يجب وجودها وعلى تقدير الثاني كذلك لان
ترك المصلحة الراجحة لاجل المفسدة المرجوحة مفسدة راجحة غير ان هذا لا يتمشى
على قواعد المعتزلة قال ويجب ان يكون الامام معصوما والا دار او تسلسل
فان قلت نمنع الملازمة لجواز ان يكون خوف العزل عن الامامة قائما مقام الامام سلمنا
لكن ينتقض بالنائب الذي في الشرق فانه لا يخاف سطوة الامام وليس بمعصوم قلت من
عرف القواعد علم ان الامامة عاجزة عن عزل الملوك واما النائب فان خوفه من عزله يكون
لطفا له فان قلت لم لا يجوز ان يكون خوف الامير من عذاب الاخرة قائما مقام الامامة قلت الامام
يشاركه غيره في الخوف مع انه ليس بكاف ولان رعية الناس في الدنيا وخوفهم من ضررها اشد من
الاخرة اقول ذهبت الامامية الى ان الامام يجب ان يكون معصوما وخالفهم في ذلك الجمهور
واحتجوا للشيعة على وجوه الاول لو لم يكن معصوما لزم اثبات ما لا يتناهى من الائمة والتالي بط
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الامام انما وجب لكونه لطفا للمكلفين الجائز عليهم الخطا والامام
مكلف فلو جاز عليه الخطا لاحتاج الى لطف وهو امام آخر واما بطلان التالي فظ لا يقال نمنع
الملازمة فانها انما تتم على تقدير انحصار الالطاف في الامام ولم لا يجوز ان يكون للامام لطف
يقوم مقام الامام وذلك اللطف هو خوفه من العزل عند اقدامه على المعصية ولا شك انه
كاف في الامتناع من الاقدام سلمنا صحة الملازمة لكن ما ذكرتموه قائم في النائب الذي في الشرق
فانه لا يخاف من سطوة الامام لبعده عنه ومع ذلك فليس بمعصوم لانا نجيب عن الاول بانا

من يعرف الفوائد علم ان الامام عاجز عن الملوك وعن الثاني ان خوف النايب من عزل
الامام لطف له فيمنعه ذلك من الاقدام على المعصية لا يقال لو كفى خوف الامير من عزل الامام
لزم اللطف لكفى خوف الامام من عقاب الاخرة في اللطف فاستغنى عن الامام المعصوم
لانا نقول لو كان خوف العقاب لطفاً للامام لكان لطفا لغيره من المكلفين لاشتراكهم
فيه ولو كان كافيا للامام لكان كافيا لغيره ولما لم يكن كذلك بل الفساد ظاهر عند علم السلطان
علمنا انه غير كاف وايضا الفرق بين خوف الامير من العزل وخوف الامير من العقاب
ان الناس راغب في عذاب الدنيا واخوف من عقابها بالنسبة الى ثواب الاخرة وعقابها
لاستحقارهم البعيد عند حضور الآخر قال ولان الامام حافظ للشرع فيكون معصوما
بيانه ان الامام الحافظ لا يكون هو القران بالاجماع ولعدم احاطته بجميع الشرعيات
والسنة كذلك ولانها غير متناهية بخلاف الحوادث ولا الاجماع لان عصمة كل الامة غير ثابتة
بالعقل كاجماع النصارى بل بالسمع وهو يتطرق اليه النسخ والتخصيص فلابد ان
نعرف عدم الناسخ في المخصص بانه لو كان لوصل وانما يكون كذلك ان لو عرفنا ان الامة
لا تخل بنقل بعض الشرايع وانما يكون كذلك ان لو عرفنا انهم معصومون فاذاً يلزم
الدور فالحافظ بعض الامة فيكون معصوما والا تطرقت اليها الزيادة والنقصان
اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على وجوب العصمة وتقريره ان نقول الامام
حافظ للشرع فيجب ان يكون معصوما فلانا مكلفون بالضرورة فلابد من حافظ للشرع
يحفظ الشرع ويوصله الينا والحافظ للشرع اما ان يكون هو القران او السنة او الاجماع

اوبعض

او بعض الامة والاولان باطلان اما اولا فلان الاجماع واما ثانيا فيلزم احاطتهما بجميع الاحكام
الجزئية والثالث ايضا بط والا لزم الدور وبيان الملازمة ان الاجماع انما يكون حافظا للشرع
اذا علمنا كونه حجة وعلمنا بكونه حجة اما ان يكون عقليا او نقليا والاول بط والا لزم كون كل
اجماع حجة فاجماع النصارى واليهود حجة وهو بط فلم يبق الا ان يكون نقليا وهو قوله تع
ويتبع غير سبيل المومنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا الى غير ذلك من الادلة النقلية
والامور النقلية يتطرق اليها النسخ والتخصيص فح ادلة الاجماع انما توجب العلم اذا
علم الناسخ والمخصص لها وذلك النفي غير معلوم بالضرورة بل انما نعرفه بان نقول لو وجد
لوصل وانما يتم هذا اذا ثبت ان الامة لا تخل بنقل شي من الشرايع وانما نعلم ذلك اذا
علمنا ان الامة معصومون فلو استدللنا على كونهم معصومين بالنقل لزم الدور
فثبت ان الحافظ بعض الامة وهو الامام واما الكبرى فظاهر فانه لو لم يكن كذلك لجاز عليه
الخطا فلا يكون حافظا قال ولانه لو صدر عنه الذنب فاما ان يتبع وهو بط او لا يتبع
فلا يكون مقبول القول ولانه لا يبقى بقوله وثوق ولقوله لا ينال عهدي الظالمين اقول
هذه وجوه اخر دالة على العصمة احدها ان الذنب لو صدر من الامام فاما ان يتبع
او لا يتبع والاول بط قطعا والا لما كان ذنبا والثاني بط لانه لا يكون قوله مقبولا ولا
فعله متبعا فلا فائدة في وجوده وثانيها انه لو صدر عنه الذنب لم يبق وثوق بقوله
لجواز ان يكون كذبا ولا بفعله لجواز ان يكون خطا وذلك مناقض للغرض من نصب
الامام وثالثها قوله تع لا ينال عهدي الظالمين اشار بذلك الى العهد الامامة والفاسق

ظالم قال فيكون منصوصاً عليه لان العصمة من الامور الباطنة لا يعرفها الا الله تع
اقول هذا نتيجة ما ذكره من الادلة فانه اذا ثبت ان الامام يجب ان يكون معصوماً
وجب ان يكون طريق العلم بالامام النص لان العصمة من الامور الباطنة المجهولة لنا والخلاف
في ذلك مع الجمهور فانهم لا يثبتون الامامة بالنص قال فاذن الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم هو علي عليه السلام لان الناس قائلان اما بوجوب العصمة فالامام علي وبعده
فغيره فالجمع بين العصمة والغير خلاف الاجماع اقول هذا نتيجة ما مضى وقد اختلف
الناس فيه على ثلثة مذاهب احدها مذهب الامامية والزيدية ان الامام الحق بعد رسول الله علي
صلوات الله عليهما الثاني مذهب الجمهور ان الامام ابو بكر الثالث مذهب جماعة ان الامام هو
العباس والدليل على المذهب الاول وجوه احدها ان الامام يجب ان يكون معصوماً وغير علي
عليه السلام ليس بمعصوم اما الصغرى فقد مضى بيانها واما الكبرى فلان الناس قائلان
قائل يقول ان الامام يجب ان يكون معصوماً فهو علي عليه السلام وقائل يقول ان الامام لا يجب ان يكون
معصوماً فهو غير علي فلو قلنا بعصمة غير علي من الائمة لكان خرقاً من الاجماع قال ولان
امامة ابي بكر ان كانت بالنص فقوله اقيلوني لست بخيركم من اعظم المعاصي فلا يكون
اماماً وبغيره لا يصلح للتعيين اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان ابا بكر
ليس بامام فيجب ان يكون علي عليه السلام هو الامام اما المقدمة الاولى فلان امامة ابي بكر اما ان
يكون بالنص او بغيره والثاني باطل لانا قد بينا ان الامام لا يتعين الا بالنص والاول باطل
لوجهين اما اولاً فلانه خلاف الاجماع واما ثانياً فلان قوله اقيلوني لست بخيركم

وعلي فيكم من اعظم المعاصي فلا يصلح للامامة واما الكبرى فلان العباس ليس بامام
على ما يأتي فتعين ان يكون علياً والا لزم خرق الاجماع قال وللتواتر الدال على النص
الجلي اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان الشيعة توارثت كلهم خلفاً عن سلف
في مشارق الارض ومغاربها مع كثرتهم واشتهارهم على النص الجلي عن النبي عليه السلام بقوله انت
الخليفة من بعدي واسمعوا له واطيعوا الى غير ذلك من الاخبار المتواترة الدالة على امامته
لا يقال ان الشيعة في ابتداء الامر كانوا قليلين ومن شرط التواتر بلوغ الطرفين والواسطة
الكثرة حداً يمتنع اجتماعهم على الكذب وايضاً فانه لو كان متواتراً لافادنا العلم كما افادكم
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الموجب للعلم هو سماع الخبر فلا يعقل حصوله
لبعض دون بعض لانا نجيب عن الاول بالمنع من ذلك فان الشيعة الان كثيرون وهم قد اخبروا
عن جماعة متواترة انهم قد اخبرهم جماعة متواترة الى اخر المراتب على ان الخبر المتواتر لا يشترط
فيه العدد الكثير فانه يجوز ان يحصل العلم بخبر اربعة او خمسة اذا انضم اليه ما يفيد
العلم فيكون متواتراً وعن الثاني بما ذكره السيد المرتضى رحمه الله وهو انه شرط
في حصول العلم بالخبر ان لا يكون السامع معتقداً خلاف الخبر وايضاً فلا يبعد عدم
علمكم بالخبر ان لا يكون الخبر متواتراً قال ويوم الغدير اقول هذا هو الوجه
الرابع وهو انه قد حصل التواتر بان النبي عليه السلام لما رجع من حجة الوداع قال في غدير خم
معاشر المسلمين الست اولى بكم منكم بانفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فهذا
علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من

خذله وادر الحق معه كيف ما دار وهذا الخبر متواتر عند الشيعة ويكفيه تلقي الامة بالقبول وشرع
المخالف في تاويله وذلك دليل على صحته اذا عرفت هذا فنقول لفظ مولى يراد بها تارة
الاولى بالتصرف وتارة السيد وتارة العبد وتارة ابن العم وتارة الجار والمراد بها ههنا المعنى
الاول لا غير لانه ع مهد للمسلمين قاعدة هي اولويته بالتصرف وذكر هذا الكلام عقيب ذلك
طالبا منهم مساواة علي ع له ومن المحال ان ينصب الرسول ع اقتاب الناس على شكل المنبر ويصعد
عليه ويقول للمسلمين من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه ومن كنت جاره فعلي جاره واذا ثبت انه اولى
بالتصرف في المسلمين منهم كان اماما لانا لا نعني بالامام الا ذلك قال ولان النص محقق
لانه ع اذا خرج من المدينة استخلف على الرعية فكيف يتركهم بعد موته ولانه علمهم الاستنجا
من عظم شفقته والامام من اعظم المصالح وهو علم لاستقالة ابي بكر اقول هذا وجه
خامس وتقريره ان النص موجود من النبي ع ومتى كان كذلك كان الامام عليا اما الصغرى
فلان النبي عليه الصلوة والسلام كان في غاية الشفقة على المسلمين فانه اذا خرج من المدينة الى بعض
الاسفار والغزوات استخلف عليهم من يرتضيه وكان يعلمهم الاستنجا وكيفيته وما يجري مجراه
من الامور النافعة الجزئية ومن كان كذلك كيف يعقل تركه للمسلمين بعد موته من غير ان ينصب
لهم نائبا عنه واما الكبرى فبالاجماع فان الناس قائلان منهم من يقول بالنص فالامام
هو علي ع ومنهم من لا يقول به فيقول بامامة غيره فالجمع بين النص وامامة غيره خارق
للاجماع وايضا فلان ابا بكر استقال فلو كان منصوصا عليه لكان فاسقا فلا يصلح للامامة
وفي هذا الوجه من المتانة ما ليس في بعض الاوجه المذكورة فانه برهان لمي قاطع

والادلة

والادلة الباقية براهين انية قال ولانه اعلم الصحابة واشجعهم والمقصود من الامام
هذان اقول هذا برهان سادس لمي ايضا وتقريره ان عليا ع كان اعلم الصحابة
واشجعهم فيكون هو الامام اما انه اعلم الصحابة فلما ياتي واما انه اشجعهم فبالتواتر واما الكبرى
فلان المقصود من الامامة انما هو حمل الناس على الحق وذلك انما يكون بالشجاعة فاذا تم هذان
الوصفان لشخص استحق منصب الامامة ولا شك في بلوغ علي ع في هذين الوصفين مبلغا لم يلحقه
احد من الصحابة فيه فكان اولى بالامامة قال ولانه افضل الخلق لقوله تع قل تعالوا ندع
ابناءنا الى قوله وانفسنا ومحمد افضل الخلق فكذا مساويه اذ المراد المساوي ولخبر الطير
اقول هذا برهان سابع من البراهين اللمية وتقريره انه افضل الخلق فيكون مستحقا
للامامة اما الاول فلوجهين احدهما قوله تع قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى قوله وانفسنا
وانفسكم ولا خلاف بين العقلاء ان المراد بالنفس ههنا هو علي ع ويستحيل ان يكون نفس علي
هي نفس محمد فاذا ليس المراد الا المساواة ومحمد ع كان افضل الخلق فمساويه يجب ان يكون
كذلك والثاني خبر الطير وهو انه نقل نقلا متواترا ان النبي ع قال اللهم ائتني باحب خلقك
اليك ياكل معي فجا علي ع ومحبة الله تع لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا يكون الا بالعمل فيجب
ان يكون عمل علي ع اكثر من غيره فهو افضل من غيره قال ولانه اعلم لقوله اقضاكم علي وهو
يستدعي العلم ولاتفاق المفسرين على ان الاذن الواعية هو علي ولان عمر اراد رجم
حامل فنهاه فقال لولا علي لهلك عمر وامر برجم امراة اتت بالولد لستة اشهر فنهاه بقوله
وحمله وفصاله فقال لولا علي لهلك عمر ولانه قال في خطبته من غالى في مهر ابنته جعلته في

بت المال فقالت له عجوز اتمنعنا ما احل الله لنا بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل
افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وهذا دل على علمه ع ولقوله ع والله لو كسرت
لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم الى آخره ولان فرق المتكلمين باجمعهم
ينسبون اليه النحو وسائر العلوم وبالجملة فضائله اشهر من ان تذكر اقول هذا
برهان ثامن وتقريره انه ع كان اعلم الصحابة فيكون هو الامام اما الصغرى فيدل عليها
وجوه الاول تواتر النقل عن النبي ع في قوله اقضاكم علي ولا شك ان القضاء يستدعي
العلم فلما كان ع اقضى الصحابة وجب ان يكون اعلمهم وفيه دلالة على انه ادين الصحابة ايضا
الثاني اتفق المفسرون على ان قوله تع وتعيها اذن واعية المراد بالاذن فيها علي ع
الثالث ما روي انه رد على عمر في قضايا كثيرة منها ان عمر اراد رجم امراة قد زنت
وهي حامل منها وقال ان كان لك سلطان عليها فليس لك على ما في بطنها سلطان فخلاها
عمر وقال لولا علي لهلك عمر ومنها ان عمر اتي اليه بامراة ولدت لستة اشهر فامر
برجمها فنهاه ع الم تسمع الى قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال في موضع اخر والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين فخلى سبيلها وقال لولا علي لهلك عمر الرابع ان عمر قال
في خطبته من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال فقالت له عجوز اتمنعنا ما احل الله
لنا في قوله وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال كل افقه من عمر حتى
المخدرات في البيوت الخامس قوله ع لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها
لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل

الحكم

بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على معرفته بجميع هذه الشرائع
السادس ان العلماء باسرهم ينسبون اليه اما الاصوليون فلان اخذهم كان من
خطبه ع فانها قد اشتملت من علوم التوحيد والعدل ومسائل القضاء والقدر
والتنزيه وغير ذلك على ما لا يشتمل عليه كلام وايضا فالمعتزلة ينسبون اليه والاشاعرة
ينسبون الى ابي الحسن الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة
المنتسبين الى علي ع واما النحو والادب فظ وكذلك الفقه السابع ما نقل عنه من القضايا
الغريبة العجيبة الدالة على غاية الفضل والعلم وهي اشهر من ان تحصى واما الكبرى فبيانها
بيانها قال ولقصة خيبر وهي انه اعطى الراية ابا بكر فانهزم ثم اعطاها عمر فانهزم
فقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار ثم قال اين ورسوله ع
علي فقيل رمد العين فتفل في عينه ثم دفعها اليه ولتقدم اسلامه ولقوله قل لا
اسالكم ولقوله وصالح المومنين والمفسرون قالوا هو علي ولانه اخوه وصهره وابن
عمه ولقوله ويطعمون الطعام وهذه وامثالها تدل على الفضائل والافضل
اولى بالامامة لان تقدم المفضول قبيح عقلا اقول هذا وجه تاسع وتقريره
ان عليا ع كان افضل الصحابة فيكون هو الامام اما الصغرى فيدل عليها وجوه الاول
قصة خيبر وهو ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اعطى الراية ابا بكر فانهزم ثم دفعها
في اليوم الثاني الى عمر فانهزم فقال ع لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله
ورسوله كرارا غير فرار ثم قال اين علي فقيل انه رمد العين فقال ائتوني به فتفل في عينيه

ثم دفع اليه الراية الثاني ان اسلامه كان متقدما على اسلام الصحابة روى عن سلمان الفارسي
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي
بن ابي طالب ع وعن عبد الله بن الحسن انه قال كان علي ع يقول انا اول من صلى واول من امن بالله
ورسوله ولم يسبقني بالصلوة الا نبي الله وايضا روى عنه ع انه قال على المنبر في جمع من الصحابة
انا الصديق الاكبر انا الفاروق الاعظم امنت قبل ان يومن ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه احد من
الصحابة والمتقدم في الاسلام متقدم في التفضيل لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون
الثالث ان عليا ع تجب محبته دون غيره من الصحابة اما الصغرى فلقوله تع قل لا اسالكم عليه اجرا
الا المودة في القربى واما الكبرى فظاهرة ووجوب المحبة دليل على التفضيل الرابع اتفق المفسرون
على ان قوله تع فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين المراد بصالح المومنين هو علي ع
والمراد ناصره فاختصاص علي بعد الله تع وجبريل بهذه الخصوصية دليل على نهاية التفضيل
الخامس قرب علي ع كان اشد من قرب غيره فانه لما اخا بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك
يدل على الافضلية السادس ما نقل بالتواتر ان عليا ع وفاطمة تصدقا بقوتهما ثلثة ايام مع
شدة حاجتهما اليه حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا فهذه
الوجوه وغيرها مما لا يعد ولا يحصى دالة على كونه افضل الصحابة واما الكبرى فلان تقديم
المفضول على الفاضل قبيح عقلا قال ولقوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم فان كان اولوا الامر كل الامة كان الشخص مطيعا لنفسه فهو بعضها واجب العصمة لعدم الاولوية فهو علي
اقول هذا وجه عاشر وتقريره ان الله تع امرنا بطاعة اولي الامر فهذا المطاع اما ان يكون

علي

كل الامة او بعضها والاول باطل والا لكان الشخص مطيعا لنفسه والثاني اما ان يكون معصوما او غير
والثاني باطل لان الناس قد اشتركوا في عدم العصمة فالامر بطاعة بعضهم مع تجويز الخطا عليهم
ترجيح من غير مرجح فيجب ان يكون معصوما فيكون هو عليا ع لعدم القائل بعصمة غيره قال ولان
ابا بكر وعباسا كانا كافرين قدما فلا يصلحان لقوله لا ينال عهدي الظالمين اقول
هذا هو الحادي عشر من الوجوه وتقريره ان ابا بكر والعباس كانا كافرين قبل بعثة الرسول وبعد
بعثته مدة فلا يصلحان للامامة لقوله تع جوابا لابرهيم الخليل ع وقد سال مشاركة بعض ذريته
في رياسة الامامة لا ينال عهدي الظالمين والكفر ابلغ درجات الظلم واذا انتفت الامامة عن ابي بكر
والعباس وجب ان يكون الامام عليا لعدم القائل بالفرق قال ولقوله تع وكونوا مع الصادقين
اي مع المعلوم منهم الصدق ولا يكون الا المعصوم اقول هذا ثاني عشر الوجوه وهو ان
الله امرنا بالكون مع الصادقين اي مع المعلوم منهم الصدق ولا يعلم الصدق من احد
الا من المعصوم فيجب ان نكون مامورين بالكون مع المعصوم ولا معصوم الا علي ع
فهو الامام الذي امرنا الله بالكون معه قال ولقوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
والولي بمعنى الناصر والمتصرف والاول منتف لتخصيصها بشخص والنصرة عامة لقوله
والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ومتى كان بمعنى المتصرف فهو علي اذ كل من قال
بانه نزل في ذلك صرفها اليه ولاتفاق ائمة التفسير اقول هذا وجه ثالث عشر وتقريره ان
لفظ انما تفيد الحصر بالنقل عن اهل اللغة والولي يطلق على الناصر والمتصرف ولا معنى للاول
ههنا لان هذه الاية مخصصة ببعض الناس والنصرة عامة لقوله تع والمومنون والمومنات بعضهم

اوليآ بعض اذا ثبت هذا فنقول المراد بالذين امنوا ههنا بعض المومنين لان النبي ع وصفهم
بايتآ الزكوة حال ركوعهم وليس هذا الوصف ثابتا لكل المومنين وايضا لو كان المراد كل المومنين
لكان المولى والمولى عليه واحدا وذلك باطل واذا ثبت ان المراد بعض المومنين كان ذلك البعض عليا
ع لان الامة اجمعوا على ان المراد بها اما بعض المومنين فهو علي ع واما جميع المومنين فيدخل ع
فيهم وايضا فان من الناس من قال ان المراد بها بعض المومنين وقد بينا ان المراد هو البعض
فلو كان غير علي ع كان ذلك خارقا للاجماع ولاتفاق المفسرين على ان المراد بذلك هو علي ع قال
ولقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفة الى غير ذلك من الاخبار المتواترة
لم نطول بذكرها وكل دليل دل على امامة علي ع فهو دال على امامة باقي الائمة الاحدى عشر ولقوله ع هذا
ابني امام يعني الحسين اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم صلوات الله عليهم اجمعين اقول
هذا حجة رابع عشر مما دل على امامته ع وهو قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي وتقرير هذا مفتقر الى مقدمات ثلث الاولى صحيح الخبر وهو انه نقل نقلا متواترا وايضا
تلقته الامة بالقبول فما وله بعضهم وبعضهم اعترف به لا انه على الامامة الثانية ان المراد بمنزلة
على كل منازل هرون من موسى ويدل عليه ان المراد بها اكثر من منزلة واحدة فيكون المراد
جميع المنازل اما الاول فانه استثنى منها منزلة النبوة والواحد بالشخص يستحيل استثنآ
شي منه واما الثاني فلان الناس قائلان منهم من يقول ان المراد من هذه المنزلة الواحدة
وهو كونه خليفة في حيوته كما كان هرون من موسى ومنهم من يقول ان المراد بها كل المنازل
فلو قلنا ان المراد ليس منزلة واحدة ولا جميع المنازل لزم خرق الاجماع الثالث ان هرون

لو عاش

لو عاش بعد موسى لكان خليفته ويدل عليه ان هرون كان خليفة موسى في حياته اجماعا ويدل
عليه قوله اخلفني في قومي فلو لم يكن خليفة بعد موته لكان معزولا عن هذه المرتبة وهو غير لائق
لمنصب النبوة وايضا فان هرون كان شريك موسى في الرسالة فلو عاش بعده لكان مفترض
الطاعة اذا تقرر هذا فنقول ثبت لعلي ع منزلة من النبي ع لجميع منازل هرون من موسى
وقد ثبت لهرون استحقاق الخلافة بعد وفاة موسى لو عاش فيكون علي ع كذلك والاخبار
المتواترة كثيرة في هذا المعنى قد طول فيها اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ ابي جعفر وغيرهما
ونحن اعرضنا عنها ههنا مخافة التطويل وكل دليل دل على امامة علي عليه السلم فهو دال على امامة
باقي الائمة وايضا فانه لما ثبت انه لا يجوز خلو زمان من معصوم كان ذلك دالا على امامتهم
لانتفآ عصمة غيرهم بالاجماع ويدل عليه ايضا قوله ع للحسين ع هذا ابني امام اخو امام ابو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وردت اخبار كثيرة في هذا المعنى **قال الباب السابع**
في المعاد وفيه مسائل **مسئلة** الجوهر حق لان الحركة مركبة من امور متتالية لوجودها
في الان وعدم الباقيين والان لا يقبل القسمة والا منه مستقبل فليس بان فالموجود منها ان
انقسم انقسم الان وان لم ينقسم فكذا الجسم والا انقسم هف اقول هذه المسئلة من اشرف
المطالب ويبتنى عليها مباحث كثيرة من جملتها اثبات النفس ولاجل هذه المسئلة قدم البحث
عن الجزء واعلم ان الجسم على قسمين بسيط ومركب والمركب اما ان يتركب من مختلفات الطبائع
او متفقاتها وعلى كلا التقديرين فالجزء موجود في المركب بالفعل واما البسيط فلا شك في
انه قابل للقسمة والانقسامات المفروضة اما ان تكون متناهية او غير متناهية وايضا فهي

اما بالفعل او بالقوه وقد صار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعه جماعه
لكن المشهور فيها ثلثه احدها تركب الجسم من اجزاء متناهيه الثانى قبول الجسم
للانقسامات غير متناهيه والاول مذهب جماعه المتكلمين وطائفه من الحكما واحتجوا
عليه بوجوه الاول ان الزمان مركب من اجزا لا تتجزى فالحركه كذلك فالجسم كذلك اما
المقدمه الاولى فلان الزمان موجود قطعا فاما ان يكون الموجود منه منقسما او لا
يكون والاول باطل والا لكان بعضه ماضيا او مستقبلا والاخر حاضرا والماضى
والمستقبل معدومان فلا يكون الحاضر حاضرا هف والثانى هو الان الذى لا يقبل
القسمه واما المقدمه الثانيه فلان الحركه الموجوده انما تكون موجوده فى الان لعدم
الماضى والمستقبل والان لا يقبل القسمه فالحركه الموجوده فيه لا تقبلها والا لزم انقسام
الان لان نصف الحركه تقع فى نصف الزمان الذى تقع فيه الحركه واما المقدمه الثالثه
فلان الجسم الذى تقع فيه تلك الحركه فى ذلك الان ان كان منقسما كانت الحركه الى نصفه نصف
الحركه الكله لكن الحركه لا نصف لها فذلك القدر المقطوع بها لا نصف له فقد ثبت وجود
جزء لا يتجزى قال ولان النقطه موجوده لانها نهايه الخط ولا تنقسم فان
انقسم محلها انقسمت والا فالمطلوب حاصل اقول هذا هو الوجه الثانى على
ثبوت الجوهر وهو انا نقول النقطه موجوده لانها نهايه الخط ونهايه الخط موجوده
وهى لا تنقسم والا لما كانت نهايه بل كان الطرف الاخر هو النهايه هف فهو اما ان يكون
جوهرا او عرضا فان كان الاول ثبت المط وان كان افتقرت الى محل فذلك المحل ان

انقسمت انقسمت النقطه هف والا ثبت المط قال ولان الكره الموضوع على سطح
تلاقيه بنقطه والا لتضلعت فاذا تدحرجت تلاقت بنقط فكانت مركبه منها اقول
هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا كره حقيقيه ووضعناها على سطح مستو فانها
تلاقيه بما لا ينقسم والا لكانت مضلعه لانا اذا اخرجنا من مركزها خطين الى طرفى موضع
الملاقاه واخر الى وسطه كان الاخر اقصر من الطرفين لكونه وترا للحادة فلا تكون
الكره حقيقيه هف فاذا تدحرجت تلك الكره لاقت السطح بنقط فيلزم تركب السطح من النقط لا
يقال نمنع وجود كره وسطح حقيقى ونمنع تلاقيهما ومع ذلك فلا نم لزوم التاليف من النقط بل كل
ان نفرضه تكون السطح ملاقيا للكره بنقطه ثم بعد ذلك لان يوجد زمان يلاقى السطح الكره فيه
بخط عند حركتها عليه فاندفع المحذور لانا نقول اما المنع من وجود الكره فهو غير مستقيم فانه
الشكل الطبيعى للاجسام واما المنع من وجود السطح فضعيف ايضا لان سبب الخشونه ارتفاع
بعض الاجزا عن بعض ويمكن ازاله الجزء المرتفع او وضع جزء على المنخفض فيحصل الاستوا
والمنع من التلاقى مدفوع ايضا واما ايجاب الخط فضعيف لانا اذا فرضنا ملاقاه الكره للسطح
بنقطه زمانا ثم حصلت المفارقه بعد ذلك فاما ان يكون الملاقاه بخط او نقطه والاول باطل
والا لزم تضليع الكره والثانى هو المط لا يقال انها تلاقيه بنقطه وبين النقطتين خط لانا نقول
الكره دائما انما تلاقى بالنقطه فبعد زوال الملاقاه عن النقطه الاولى ان حصلت الملاقاه
بخط لزم التضليع وان حصلت بنقطه لزم تتالى النقط وهو المط وان لم يحصل الملاقاه
لزم خلاف الفرض هف قال ولانها لو انقسمت قوه انقسمت فعلا لاتصاف كل جانب

بالملاقاة الى غير النهاية ولان امكان التنصيف مختص بالبعض وهكذا واختلاف الاعراض
يدل على الاختلاف فعلا والتالي باطل والا للحق السريع البطيء ولازدادت المقادير بزيادتها
ولا مكن قطع المتناهي في متناه والطفرة ضرورية البطلان والتداخل لعدم الامتياز
اقول هذا هو الوجه الرابع وهو يبطل مذهب الحكماء في قولهم ان الجسم واحد ينقسم الى ما
لا يتناهى بالقوة وتقريره ان نقول لو كانت الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الاجسام
بالقوة لكانت حاصلة فيها بالفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل جسم فانه قابل
للقسمة الى جزئين كل واحد من ذينك الجزئين يكون ملاقيا للآخر باحد طرفيه دون الآخر
واختلاف الاعراض يوجب الانقسام الفعلي فما صدق على احد طرفي احد الجزئين الملاقاة
للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كل واحد من الطرفين متميزا عن صاحبه بالفعل فيكون كل
واحد من الجزئين منقسما بالفعل الى جزئين ويكون احد جزئي احد الجزئين ملاقيا للآخر
باحد طرفيه دون الآخر فيكون منقسما وهكذا الى ما لا يتناهى وايضا فاذا كان الجسم
متصلا فانه قابل للتنصيف ولا شك ان مقطع التنصيف مغاير لمقطع التثليث والتربيع
وغير ذلك فذلك الموضع مختص عن غيره من الاجزاء وكذلك مقطع التثليث والتربيع الى ما
لا يتناهى فيكون مقطع التنصيف وغيره موجودا بالفعل لاتصافه بعرض لا يوجد للآخر
فيلزم الانقسام بالفعل الى ما لا يتناهى واما بطلان التالي فقد دل عليه وجوه ثلثة الاول
ان الجسم لو اشتمل على ما لا يتناهى للحق السريع البطيء فان البطيء اذا تحرك مسافة ثم ابتدا
السريع فانه لا يمكنه قطع تلك المسافة الا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها الا بعد

قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيلزم ان لا يصل الى البطيء البتة الثاني يلزم ان لا ينقطع
المسافة المتناهية المقدار في زمان متناه لان المتحرك لا يمكنه قطع تلك المسافة الا بعد
قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيجب ان يكون
هناك ازمنة لا تتناهى وعندي في هذين الوجهين نظر الثالث ان زيادة الاجزاء تستلزم زيادة
المقدار فانا نعلم بالضرورة ان عشرة اجزاء ازيد من جزء واحد فاذا كان الجسم المتناهي لا تتناهى
اجزاؤه قلنا نأخذ من تلك الاجزاء عدة محصورة ونؤلف بينها في جميع الاقطار حتى يحصل مقدار
متناه ويكون نسبته الى ذلك الجسم المتناهي وهي نسبة المتناهي في المقدار لكن نسبة المقدار الى المقدار
هي نسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه هي نسبة متناه الى غير متناه هف فيجب ان لا يزيد
مقدار الاجزاء على مقدار الجزء الواحد فلا يحصل الجسم لكن هذا باطل بالضرورة واعلم ان القائلين بهذا
المذهب لما اعتذروا عن الوجهين الاولين بالطفرة وعن الثالث بالتداخل وعنوا بالطفرة قطع
المسافة من غير المرور على الوسط واستدلوا على صحتها بوجوه احدها انا نفرض بئرا طوله
الف ذراع وفيه ثقب مسدود فاذا فتحناه انتهى ضوء الشمس الى اخره مع انا نعلم انه من
المستبعد قطع تلك المسافة الطويلة في اللحظة الواحدة وثانيها انا نفرض سد الثقب
المذكور فان الضوء يزول في لحظة واحدة فلا بد من القول بالطفرة وثالثها ان نفرض بئرا
طولها مائة ذراع وفي وسطها خشبة وفيها حبل طوله خمسون ذراعا ثم اخذنا حبلا
اخر طوله خمسون ذراعا وفي طرفه حلقة ادخلناها في الحبل السفلاني ثم جذبناه فان الحبل
الفوقاني اذا صعد طرفه وهو خمسون ذراعا صعد طرف الحبل الاسفل مائة ذراع

وذلك هو الطفرة واما التداخل فانهم قالوا ان الجزئين يتحدان في الحيز ويكون مساحتهما مساحة
جزء واحد فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الاجزاء والطفرة باطلة بالضرورة فانه لا يعقل حركة
الجسم من اول المسافة الى الجزء الابعد مرورا بالوسط ولولا التداخل وايضا فالتداخل مستلزم
رفع الامتياز واما الوضع فظ واما العقل فلانه انما يكون بالبعد والذي لا يحصل الا باختلاف
الاعراض ضرورة تساوي الجزئين في الحقيقة لكن الاعراض لا تختلف لتساوي نسبتهما اليها قال
ولان معدل النهار يقطع الافق على نقطة فان لم يلق اخرى لزم الطفرة والا ثبتت النقط
اقول هذا هو الوجه الخامس تقريره ان دائرة معدل النهار قاطعة للفلك العالي الى
نصفين ومقاطع فلك البروج على نقطة الاعتدال اذا وصلت الشمس اليها اعتدل الليل والنهار ويقاطع
دائرة الافق على نقطتين مشرقية ومغربية فاذا تحركت دائرة المعدل كان محل ملاقاتها لتلك الدائرة
بنقطة فان لم يلق نقطة اخرى لزم الطفرة وان لقيت نقطة اخرى لزم تركيب الخط من النقط
المتتالية قال احتجوا بحركة الجزئين احدهما فوق رابع والاخر تحت اول فانهما يلتقيان
على مقطع الثاني والثالث فانقسم الجميع اقول احتج الحكماء على كون الجسم قابلا لما لا يتناهى
من الانقسامات بوجوه احدها انا نفرض خطا مركبا من اربعة اجزاء ونفرض فوق طرفه الايمن
جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا ثم نفرض الجزئين متحركين دفعة واحدة فانه لا يمكنهما قطع ذلك الخط الا
بعد تحاذيهما فان كان موضع التحاذي هو الجزء الثاني كان احد الجزئين قد تحرك ثلثة اجزاء والاخر
جزءا هف وان كان هو الجزء الثالث فيلزم انقسام الجزئين المتحركين والثاني والثالث جميعا قال ولان
المركب من عشرة يكون قطره عشرة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء ساواهما وهو مح

بشكل

بشكل الحمار وان كان لا اقل انقسم اقول هذا وجه ثان وتقريره انا نفرض مربعا يكون كل واحد من
اضلاعه عشرة فان قطره يكون ايضا عشرة لاول من الخط الاول والثاني من الثاني وهكذا فان كانت
اجزاء القطر متلاقية كان القطر مثل الضلع وهو مح بالضرورة ولانه وتر القائمة والضلع وتر الحادة ووتر
القائمة اطول من وتر الحادة وان كانت غير متلاقية كان بينها فرج فتلك الفرج ان وسعت الجزء كان القطر
مثل الضلعين وهو مح فان اقليدس برهن في الشكل المعروف بالحمار ان كل خط من اضلاع المثلث
فانه اقصر من الخطين الباقيين وان لم يسع الجزء لزم انقسام الجزء وهو المط قال ولان حركة الظل
اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لتساوى المداران اقول هذا وجه ثالث وتقريره
انا فرضنا شخصا على سطح الارض ثم اطلقت الشمس عليه فانه يحصل له ظل وكلما ارتفعت الشمس نقص الظل
فنقول اذا تحركت الشمس جزءا فانه ان لم ينقص من الظل جاز ان يتحرك الشمس اخر فان لم ينقص الظل حتى
تصل الشمس الى خط نصف النهار والظل باق بحاله وذلك مح بالضرورة فيلزم انه اذا تحركت الشمس ان
ينقص الظل فان نقص جزء كان مدار الظل مثل مدار الشمس هف وان كان اقل لزم الانقسام قال
ولان المنطقة اوسع من كل الدواير فاذا تحركت جزءا تحرك الباقي اقل والتفكيك مستبعد ومعروض
في الانسان اقول المنطقة معروض في الكرة قاطعة لها بعدها من القطبين بعد واحد وهي
اعظم دائرة تفرض في الكرة اذا عرفت هذا فنقول اذا تحركت الكرة تحركت المنطقة والدواير الموازية
لتلك المنطقة القريبة من المنطقتين فاذا تحرك المنطقة جزءا فان تحركت الدائرة القطبية جزءا تساوى
المداران وان تحركت اقل من جزء لزم الانقسام والمتكلمون اعتذروا عن هذا الجواب بالتفكيك حتى يتحرك
الدائرة المنطقة جزءا والقطبية ساكنة وهذا الجواب غاية الاستبعاد فانه لا يعقل حفظ النظام

بين اجزاء الرحى على تقدير تجويز وقوع التفكك وايضا فهذا معروض في الاثنان فانه اذا تحرك على نقطة
بالدور حصل لهذا بين عظيمة وصغيرة مع ان وقوع التفكك فيه معلوم البطلان قال ولان اقليدس
برهن ان كل خط ينصف فان كان من مفردات انقسم اقول هذا الحق فان اقليدس برهن على ان كل
خط فانه يمكن تنصيفه فاذا فرضنا خطا مولفا من اجزاء عدده فرد لزم انقسام الجزء قال ولان
المربع اذا كان ضلعه عشرة كان قطره جذر مائتين بشكل العروس فانقسم اقول برهن اقليدس
في الشكل المعروف بالعروس على ان وتر كل قائمة فان مربعه يساوي مجموع مربعي الضلعين المحيطين
بتلك الزاوية فاذا فرضنا مربعا كل ضلع منه عشرة فان قطره جذر مائتين لان مربع الضلعين مائتان
فيجب ان القطر عدد اذا ضرب في نفسه بلغ مائتين لكن ليس للمائتين جذر صحيح فوجب انقسام
الجزء قال ولان البطء ليس لتخلل السكون والا لصغت حركات السهم فالسريع اذا تحرك جزءا تحرك
البطيء اقل اقول الحركة قد توصف بالسرعة والبطء فعند الحكماء انها كيفية واحدة قابلة
للشدة والضعف فيعرض لها الاضافة وعند المتكلمين ان البطء والسرعة انما تحصل للحركة بسبب تخلل
السكون وعدمه فالحركة الخالصة من السكنات في غاية السرعة والمشوبة بها بطيئة وتختلف مراتبه بحسب
اختلاف مراتب كثرة السكنات وقلتها واستدل الاوايل على مذهبهم بان البطء لو كان بسبب
تخلل السكون لكان نسبة البطء الى السرعة كنسبة كثرة السكون الى قلته لكن ذلك باطل فان حركات الشمس اكثر من حركات
السهم باضعاف كثيرة فيجب ان يكون سكون السهم اكثر من حركتها اضعافا كثيرة فكان يخفى حركاته بسبب
زيادة سكونه هذا خلف قالوا فاذا كان كذلك وجب انقسام الجزء فان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء
ان لم يتحرك كان البطء بسبب السكون هف وان تحرك اقل لزم الانقسام قال ولان ضلع القائمة

اذا كان

اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار اقول
اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة اجزاء ووضعنا على احد طرفيه خطا مركبا من اثنين حتى حصلت زاوية
قائمة فالوتر زايد من ثلثة ببرهان شكل العروس الدال على ان مربع وتر القائمة مساو لمربعي ضلعيها
واقل من اربعة بشكل الحمار الدال على ان مجموع ضلعي المثلث اكثر من الثالث فهو اكثر من الثلثة واقل من
الاربعة فلزم الانقسام قال ولان الخط الملاصق لضلع القائمة اذا انسحب جزءا من تحت انسحب
من فوق اقل بشكل العروس اقول اذا فرضنا قائمة احد ضلعيها عشرة وفرضنا خطا
ملاصقا لذلك الضلع ثم سحبناه من تحت على الضلع الاخر جزءا حصل مثلث احد اضلاعه عشرة
وهو القطر والضلع الاخر جزء واحد واحد فالضلع الذي كان ملاصقا ان كان تسعة كان مجموع مربعي
الضلعين اثنين وثمانين ومربع الوتر مائة هف وان كان عشرة كان المربعان مائة وواحدا ومربع
الوتر مائة هف فهو اذن اكثر من تسعة واقل من عشرة فيلزم الانقسام ومتى كان اكثر من تسعة واقل
من عشرة لزم انسحاب الخط من فوق اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء قال وحادة اقليدس
مختصة بمستقيمي الخطين اقول هذا جواب عن سوال اورده المتكلمون وهو انهم قالوا
ان اقليدس برهن في المقالة الثالثة على وجود زاوية حادة هي اصغر الزوايا فنقول
تلك الزاوية لا تنقسم والا لوجدنا هو اصغر منها فيلزم ثبوت الجزء وتقرير الجواب ان اقليدس
برهن على وجود زاوية حادة مستقيمة الخطين هي اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين
بعرض ولا يلزم من ثبوت اصغر زوايا المستقيمة الخطوط ثبوت اصغر زاوية مطلقا
قال مسئلة الخلاء حق والا لكانت الحركة محالا اذ تستدعي مكانا فاما ان يلزم التداخل

او الدور اقول هذه مسئلة ينبني عليها ثبوت المعاد فلذلك بحث عنها المتكلمون والخلاء هو
وجود بعد غير حال في المادة وقوم فسروه بلا شيء واختلف الحكماء في ذلك والمتكلمون فذهب اكثر
المتكلمين الى ثبوته وذهب اكثر الحكماء الى انتفائه احتج المتكلمون بوجهين الاول ان الخلاء لو لم يكن
ثابتا امتنعت الحركة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المتحرك اذا انتقل من حيز الى الحيز الثاني
فاما ان يكون الحيز الثاني خاليا او ممتلئا والاول المطلوب والثاني يلزم منه التداخل او انتقال ما فيه حال حركته
الى الحيز الثالث وينتقل الجسم الذي في الحيز الثاني الى الحيز الاول لانا نقول حينئذ يتوقف حركة كل واحد منهما
على حركة الاخر وذلك دور واما بطلان التالي فظاهر قال ولان السطحين اذا انطبق احدهما على الاخر ثبت
الخلاء اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره انا نفرض سطحين مستويين انطبق احدهما
على الاخر ثم رفع احدهما عن الاخر رفعا متساويا فانه يخلو الوسط لان الجسم لا ينتقل الى الوسط
الا بعد حصوله في الطرف وفي تلك الحال يكون الوسط خاليا قال والتخلخل والتكاثف
الحقيقيان مبنيان على المادة وهو تتمة دليل الانفصال مدخول اقول هذا الكلام يشتمل على
مباحث الاول اعلم ان الجسم قد يزيد مقداره وينقص والمشهور عند المتكلمين ان زيادته انما تكون
باحد امرين احدهما انضمام جسم اخر اليه والثاني انتفاش اجزائه بعد اكتنازها وان نقصانه
انما يكون بانفصال بعض اجزائه عنه او بانضمام اجزائه بعد انتفاشه وهذا هو المسمى عند الحكماء
بالتخلخل والتكاثف المشهورين وعند العلماء منه ان مقدار الجسم عرض حال في الجسم ومادة الجسم
قابلة لما هو ازيد من ذلك المقدار او انقص فهي من حيث هي غير متعددة وقابلة لكل المقادير
ويمكن ان يخلع مقدارا اكبر ويلبس اصغر وبالعكس وهذا هو التخلخل والتكاثف الحقيقيان وهو

مبني

مبني على وجود المادة فانه لولا وجود المادة لكان المقدار هو الجسم ولا سبب للتخلخل والتكاثف
الا ما ذكره المتكلمون وعلى تقدير ثبوت المادة تمشى هذا البحث الثاني اعلم ان الجسم متصل
في الحس ولما ابطل الاوائل الجزء الذي لا يتجزى ثبت انه كذلك في الحقيقة ولا شك في انه قابل
للانفصال والقابل للشيء يجب حصوله مع المقبول والاتصال لا يمكن حصوله مع الانفصال
وهو غير قابل له فلا بد من شيء اخر يقبل الانفصال والاتصال وهو المادة البحث الثالث
اعلم ان المتكلمين نفوا وجود المادة وجماعة من الاوائل ايضا وهو مذهب صاحب المعتبر وذلك
لان المادة اما ان يكون متحيزة او غير متحيزة والاول باطل والا لكانت جسما فكان حلول الصورة
الجسمية فيها ملزوما للتداخل واجتماع الامثال وان كانت غير متحيزة استحال حلول المتحيز فيها
واعترضوا على دليل الاثبات بان قالوا الاول نفي الجزء وقد مضى الكلام فيه ولئن سلمنا لكن لم
لا يجوز ان يكون الاتصال والانفصال عدميين قائمين بالجسم وايضا فالمادة متصلة و
تنفصل فيلزم ثبوت مادة اخرى وقد يمكن تكلف الجواب عن بعض هذه الاسولة البحث
الرابع في فائدة البحث هنا وذلك ان المتكلمين استدلوا على ثبوت الخلاء بلزوم التداخل والدور
في الوجه الاول وبلزوم خلو الوسط في الثاني والحكماء اجابوا عن هذين بان قالوا لم لا يجوز ان يكون
الجسم الذي يتحرك انما يتحرك الى مكان مملو وذلك الجسم الذي في ذلك المكان يصغر مقداره
من غير انفصال شيء عنه والجسم الذي يتحرك عنه يزداد مقداره فلا يلزم الخلاء وكذلك
الوسط يكون ممتليا بان يلبس الجسم الذي في الطرف مقدارا اكبر في ان واحد فلا يلزم خلو
الوسط واعلم ان هذا مبني على اثبات المادة كما قلنا اولا واثبات المادة تم بالدليل الذي ذكرناه

ودليل الانفصال الذي استدلوا به على اثبات المادة مدخول بما ذكرناه قال احتجوا
بتقديره اقول احتج الفلاسفة على نفي الخلا بوجوه احدها ان الخلا مقدر لذاته فانا نعلم
بالضرورة ان البعد الذي بين جداري البيت اعظم من البعد الذي بين طرفي الطاس فالخلا
كم متصل والا لما طابق الجسم المتصل ويقبل الانفصال فلا بد له من مادة فالخلا ملا هف
قال والثاني يلزم ان تتساوى الحركتان المعوقة وغيرها لان المعاوقة بازآء الغلظ فاذا فرضنا
عدم المعاوقة يتحرك مسافة في وقت واحد معها في زيت ولحد ارق بنسبة زمانيهما فتكون مساوية
للخالية اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان نقول لو كان الخلا حقا لكانت الحركة مع العائق كهي
لا مع العائق والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركا يتحرك مسافة خالية عن العائق
فانه يقطعها في زمان فاذا فرضنا المسافة ممتلية بملا مفروض بحيث يتحرك المتحرك تلك المسافة
في ضعف الزمان الذي تحرك فيه مع عدم المعاوقة ثم اذا فرضناها ممتلية بملا اخر ارق من الاول بنسبة
الضعف كان المتحرك يقطع تلك المسافة في مثل نصف زمان حركة المعاوقة الاولى لان المعاوقة
بازآء الغلظ فكان يجب تساوي زماني عدم حركة عدم الخلا وحركة الممتلي هذا خلف قال وهذا
يدل على اثبات الميل لان المعاوق الذي نسبته الى المعاوق الاخر كنسبة الحركة معه الى عدمها
يجب ان يتحرك معه كما يتحرك مع عدمه اقول الفلاسفة استدلوا بهذا الدليل على وجوب
وجود معاوق للحركة اما الطبيعية فالملا واما القسرية فالميل الطبيعي الذي يعاوق القاسر
وقد مر تقرير الاول واما تقرير الثاني فبيانه ان المتحرك اذا كان متحركا بالقسر حركة مع عدم
المعاوقة في زمان ثم فرضناه متحركا مع المعاوقة في زمان هو ضعف ذلك الزمان ثم فرضناه

متحركا

متحركا مع نصف المعاوقة الاولى فانه يجب ان يتحرك المسافة في مثل زمان عدم المعاوقة
فتكون الحركة مع المعاوقة وعدمها متساوية هف قال والثالث انه غير متناه محال لما بينا فهو
متناه متشكل ولا يفعل الصورة الا المادة اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره
ان الخلا اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني بط لما بيناه اولا من ان كل بعد فلا بد وان يكون
متناهيا وان كان الاول كان له شكل بالضرورة وذلك الشكل لا يحصل لذلك البعد والا لكان
كل بعد كذلك هف او للفاعل المجرد لان نسبته الى الكل على السوية فلا بد وان يكون بسبب الفاعل
بواسطة الحامل فيكون الخلا ذا مادة هف قال والجواب عن الاول ان التقدير لما يحصل والثاني
ان الحركة لها قدر من الزمان ولسبب المعاوقة اخر والثالث مبني على اثبات الشكل وعلى ثبوت
المادة وكلاهما ضعيفان اقول الجواب عن الوجه الاول ان التقدير ليس للبعد الخالي بل للجسم
الذي تقدر حصوله في هذا البعد وعن الثاني ان هذا الحكم انما لزم من حيث جعل الزمان بازاء
المعاوقة اما اذا جعلنا بعضها مستحقا للحركة لذاتها والباقي بسبب المعاوقة كان الاول
في عدم المعاوقة واحدا والثاني مختص بالواحد للمعاوقة ويتفاوتان
بحسب تفاوت المعاوقة وعن الثالث انه يبتني على وجود الشكل وعلى ثبوت المادة
وهما ضعيفان قال مسئلة في النفس قال قوم جوهر مجرد وهو مذهب شيخنا
المفيد وبني نوبخت من اصحابنا وجمهور الفلاسفة واخرون قالوا هو الهيكل
وعليه اكثر المعتزلة وهو فاسد لان مقطوع اليد باق ولان الاجزاء تتحلل ولها ثواب
وعليها عقاب وقال اخرون هو اجزاء اصلية في البدن لان اعادة المعدوم

تح وبدركه لالم باجسامنا ولانا نعلم الانسان ونشك في المجرد اقول اختلف الناس
في حقيقة النفس ماهي وتحرير الاقوال المحكية فيها ان النفس اما ان يكون جوهرا او عرضا او مركبا
منهما وان كانت جوهرا فاما ان تكون متحيزة او غير متحيزة وان كانت متحيزة فاما ان تكون
منقسمة او لا تكون وقد صار الى كل قسم من هذه الاقسام قائل والمشهور منها مذهبان احدهما
ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال في الجسم وهو مدبر لهذا البدن وهو قول جمهور الحكما
وماثور عن بعض المفيد وبني نوبخت من اصحابنا الثاني ان النفس جواهر اصلية في هذا البدن
حاله فيه من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها التغير ولا الزياده والنقصان وعند المعتزلة
ان النفس عبارة عن الهيكل المشاهد المحسوس واطبق العقلا على بطلانه بوجهين احدهما
ان مقطوع اليد باق ويستحيل بقا الماهية عند عدم احد اجزائها الثاني ان البدن دايما في التحلل
والقوه الغاذية بدله لا يراد فالاجزا الفانية لها ثواب وعليها عقاب فان حشرت الاجزا باسرها
لزم الجمع والا كان ظلما واحتج القائلون بالاجزا الاصلية بان النفس لو كانت هي البدن مع انه
معدوم لزم اعادة المعدوم وهو محال فلا بد وان يكون شيا اخر يبقى الى يوم القيامه ويعاد عند جمع
الاجزا بعد تفريقها وايضا فانا ندرك الالم باجسامنا بالضرورة وكذلك ندرك الطعوم والروايح
باجسامنا لا بالمجرد وايضا فانا نعلم الانسان قطعا ونشك في المجرد فدل على التغاير قال
واحتج الاولون بان المعلوم غير منقسم كالوحدة والله تعالى فالعلم به غير منقسم فمحله غير منقسم
والا ان حل في الكل فهو علوم او انقسم فليس بواحد او لم يحل في الافراد فلا يحل في المجموع وكل
جسم وجسماني منقسم اقول احتج الحكما على ان النفس جوهر مجرد بوجوه احدها

ان ههنا معلومات غير منقسمة لوجهين احدهما ان واجب الوجود غير منقسم والوحدة غير
منقسمة الثاني ان المركب انما يتركب من البسائط فلو كانت منقسمة لزم عدم التناهي فالعلم بهذه
الامور غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه اما علما بذلك المعلوم او ببعضه او لا يكون
علما والاول باطل والا لزم تساوي الجزو والكل والثاني يقتضي انقسام المعلوم البسيط والثالث
باطل لانه عند اجتماع الاجزا ان لم يحصل امر لم يكن هناك علم وان حصل فان انقسم عاد البحث والا ثبت
المطلوب فمحل العلم غير منقسم والا ان حل العلم في كل جزء لزم حصول علوم كثيرة او وجود العرض
الواحد في المحال المتعددة او كان العلم منقسما هف وان لم يحل في شي من الافراد لم يحل في المجموع
وكل جسم وكل جسماني فهو منقسم فمحل العلم الذي هو النفس ليس بجسم ولا جسماني قال وانا الكلي
وجوده ذهنا فلو كان جسما لم يكن كليا بل مقارنا للمادة اقول هذا وجه ثان وتقريره انا نعقل
الكلي من حيث هو كلي صادق على كثيرين وليس هو في الخارج لان كل ما في الخارج فهو متشخص فهو اذن
في النفس فلو كانت النفس جسما استحال ان يكون كليا لكونه مقارنا للمادة ولهيئات خاصة لا يصدق
على غيرها هف قال ولان القوه الجسمانية لا تقدر على غير المتناهي بخلاف العقلية اقول
تقرير هذا الثالث ان نقول القوه الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى والقوة العقلية تقوى على ما لا
يتناهى فهي غير جسمانية اما الاولى فلان الجسمانية اما قسرية او طبيعية اما الاولى فاذا فرضنا قوة
حركت من مبدا مفروض جسما وحركت جسما اصغر من ذلك فان تساوت الحركتان في المدة
او العدة كانت القوه المؤثرة مع العائق الكثير كالقوه المؤثرة مع العائق القليل هف وان نقص
احدهما تناهت ونسبة التاثيرين كنسبة الجسمين وهما متناهيان فالتاثيران كذلك واما

الثانية فلان الاكبر والاصغر متساويان في القبول عن طبيعته والا لكان العائق عن الطبيعي طبيعيًا
هف او قسريا وقد فرض زواله نعم ان اختلفت الحركتان فبسبب اختلاف المؤثر فان قوة
الاكبر اعظم فاذا فرضنا الصغير تحرك بقوته مسافة لا تتناهى فالكبير ان تحرك كذلك تساوى
المؤثران هف وان تحرك ازيد كان التفاوت في الجهة التي لا تتناهى ان فيها هف وان تحرك الصغير
بقوة حركات متناهية ونسبة الاثر الى الاثر كنسبة الفاعل الى الفاعل والثانية نسبة متناه
الى متناه فالاول كذلك واما الثانية فلان احد ما تعقله النفس الاعداد وهي غير متناهية قال
ولانها دائمة التعقل للمحل او لا تعقل البتة اقول هذا احد الوجوه وهو ان النفس لو كانت
منطبعة في آلة كالقلب والدماغ لزم احد الامرين وهو اما تعقل النفس لتلك المحل دائما او عدم
تعقلها البتة في وقت من الاوقات والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التعقل
هو حصول صورة المعقول للعاقل والنفس اذا كانت منطبعة في آلة استحال ان يكون تعقلها
لتلك الآلة لاجل حصول صورة لتلك الآلة مساوية لها في النفس لاستحالة اجتماع الامثال بل انما كانت
تعقل تلك الآلة بنفسها فان كانت تلك الآلة معقولة للنفس كانت كذلك دائما لحصول المعقول دائما
للعاقل وان لم تكن معقولة لم تكن كذلك دائما واما بطلان التالي فلانا نعقل الآلة التي ندعيها في
وقت دون وقت قال جواب الاول يمنع انقسام الجسم الى ما لا يتناهى ومعه نمنع ان الحال
في المنقسم منقسم سنده الاضافات والنقطة والوحدة فان قلت ليست سارية قلت ما يدريك
سريان العلم ولم حصرت اقول هذا جواب الوجه الاول وهو ان نقول لا نم ان الجسم ينقسم
الى ما لا يتناهى فانا قد بينا ثبوت الجزء الذي لا يتجزى وان سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحال في المنقسم منقسم

ثم انا نبطل ذلك بوجوه احدها الاعراض الاضافية عندكم موجودة في الخارج مفتقرة الى المحل المنقسم
مع انها لا تنقسم فانه لا يعقل قيام نصف الابوة بنصف الاب وثانيها النقطة عندكم عرض قائم في
الجسم ولا ينقسم بانقسامه وثالثها الوحدة القائمة بالعشرة لا تنقسم بانقسامها ورابعها القوة
الوهمية قد تعقل ما لا ينقسم كالصداقة وهي جسمانية لا يقال هذه الاعراض غير سارية فلا
يلزم من حلولها في المحل المنقسم انقسامها بانقسام ذلك المحل لانا نقول لم قلتم ان العلم من الاعراض
السارية حتى انه اذا حل في الجسم كان منقسما وايضا فلم قلتم ان كل ما لا ينقسم فانه عرض غير سار
ولم لا يجوز وجود عرض غير منقسم وان كان ذلك العرض من شانه ان يكون من الاعراض السارية
لا بد لهذا الحصر من دليل وايضا فلم لا يجوز انقسام العلم ويكون كل واحد من الجزئين علما ولا يلزم
من مساواة الجزء الكل في هذا مساواته من كل وجه وايضا فلم لا يجوز انقسامه الى ما ليس بعلم وعند
اجتماع الاجزاء يحصل العلم وما ذكروه في الماهيات المركبة وهو بط بالضرورة قال والثاني
ان لا صورة كلية ذهنا وان كانت ولكن باعتبار تشخصه محلها لكونها تشخصية فكذا هنا اقول
هذا جواب الوجه الثاني وهو ان نمنع وجود الكلي في الذهن وتقريره من وجوه احدها
الذهن ان طابق الخارج لزم وجود الكلي في الخارج وهو مح ولانه يلزم ابطال الدليل وان
لم يطابق فهو جهل وثانيها الكلي اما مقوم للجزئي واما عارض له ومقوم الشيء والعارض
له يستحيل عروضه لغيره وثالثها الذهن متشخص فالعرض الحال فيه متشخص فلا كلي وثانيا لو
سلم وجود الكلي في الذهن لكنه صورة تشخصية حالة في نفس جزئية وتؤخذ من حيث هي هي
فتكون كلية معقولة لم لا يجوز ان تكون النفس جسما وتكون هذه الصورة حالة فيه وتكون جزئية من حيث

حلولها في هذا الجسم وكلية من حيث هي هي قال والثالث منع المقدمتين معًا اذ الجسمانية تقدر
على سبيل الوساطة لا المبدائية وعندكم النفس قابلة للمعقولات اقول هذا جواب
الوجه الثالث وهو منع المقدمتين معًا اما الصغرى فلان عندكم القوة الجسمانية تقوى على ما
لا يتناهى لا بذاتها بل بواسطة انفعالها عن المفارق والذي منعهم منه كونها مستقلة بذاتها
بالايجاد واما الكبرى فلان النفس لا تعقل ما لا يتناهى نعم تعقل صورًا عقلية لا يتناهى التعقل
عندكم قبول اثر لا اثر والقوى الجسمانية تقبل اثارًا لا تتناهى بالاتفاق فلم لا يجوز ان تكون النفس
جسمانية وهي قابلة قال والرابع يجوز حصول شرط لها او فقدان مانع على ان التعقل
ليس الحصول واقوى المذاهب هذان واشهرها قوم واما ما يقال غير هذا ففاسد اخذوا
مكان الشيء او شرطه او شرط لازمه كمن يقول هو الدم او الماء او النفس الح غير ذلك وبراهينهم
عوافو اقول جواب الوجه الرابع ان نقول لم لا يجوز ان يكون المنطبع في الآلة يتعلق
حالة في التعقل بالنسبة الى حصول شرط التعقل او فقدان مانع فتعقل مع هذين ويفقد
التعقل مع فقد احدهما فلا يجب دوام التعقل ولا عدمه على ان هذا الدليل مبني على ان
التعقل يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واعلم ان اقوى المذاهب هذان
المذهبان وههنا مذاهب أُخر منها قول من قال ان النفس هو الدم ومنها قول من قال
ان النفس هي المزاج ومنها قول من قال ان النفس هي الماء ومنها قول من قال ان النفس هي النفس
ومنهم من قال ان النفس هي النار وقيل الهواء وغير ذلك من المذاهب السخيفة وسبب غلط
هؤلاء اخذ شرط الشيء مكانه او اخذ شرط لازم الشيء مكان الشيء فان من قال ان النفس هي

المزاج

المزاج اخذ شرط الشيء مكانه ومن قال انها الهواء او الماء اخذ شرط لازم الشيء وهي الحيوة
مكانه وبراهينهم عقيمة قال وهي حادثة على مذهبنا وهو ظ واستدل ارسطو
بانها لو كانت قديمة لزم التعطيل وقدم الابدان وهما محالان او التناسخ وهو ممتنع لما
ياتي اقول اختلف الناس في حدوث النفس من قال ان العالم حادث قال النفس
حادثة لانها من جملة العالم ومن انكر ذلك اختلفوا فذهب ارسطو الى حدوثها وافلاطن
الى قدمها احتج ارسطو بانها لو كانت قديمة لكانت اما متعلقة ببدن اولا والثاني يلزم
منه تعطيل النفس والاول اما ان يكون البدن واحدًا ويلزم منه القدم او ابدانا كثيرة
متعاقبة لا نهاية لها ويلزم منه التناسخ والاقسام باسرها باطلة وايضا فالنفس في الازل
اما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فبعد تعلقها بالبدن ان بقيت على وحدتها كانت
نفس زيد هي نفس عمرو وهو ظ وان تجزأت بالقسمة كانت ذات مقدار وهو ظ وان كانت
في الازل متكثرة فاما ان تكون كثرتها بالماهية او بالعوارض والاول بط لان النفوس
متحدة بالنوع والثاني بط لان الامور العارضة انما تعرض بواسطة المادة فقبل حصول
البدن لا مادة فلا تكثر وعندي في الحجتين نظر قال وعلة حدوثها استعداد المزاج
اقول هذا تفريع على مذهب ارسطو القائل بالحدوث والايجاب فان النفس اذا
كانت حادثة استحال استنادها الى علة قديمة والا لزم قدمها لكن واجب الوجود قديم
فلا يستند اليه حدوثها والحادث لا يصح وجوده الا بعد سبق الاستعداد للمادة
والاستعداد ههنا هو بحصول المزاج الملائم للنفس فتفيض النفس ح واما على مذهبنا

فالفاعل لها هو الله تعالى بالاختيار قال وهو كيفية متوسطة بين متضادات متفاعلة بعضها في
بعض ومن ظن ان الصور مبطل اخطأ لانه يكون كونا وفسادا اقول لما ذكر ان النفس يتوقف
على استعداد المزاج عرف المزاج بانه كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة متفاعلة بعضها
في بعض ينكسر كل واحد منها سورة الاخرى حتى تستقر الكيفية المتوسطة مثلا الحار عشرة اجزاء
والبارد عشرة اجزاء فان سورة كل واحد منهما تنكسر بالاخر ويحصل كيفية ما الى الفتور نسبتها
الى الحرارة والبرودة متكافئة لاجزاء الى الاجزاء واعلم انه عند امتزاج العناصر لابد وان ينفعل كل واحد
منها في الاخر فالفاعل ان كان هو الكيفية والمنفعل هو الكيفية كان المغلوب غالبا ان كان احد الاثنين
مغلوبا والا لزم حصول كل واحد من الممتزجين على صرافته حال انكسارهما هف فاذن الفاعل
هو الصورة والمنفعل هو المادة في الكيفية وقد ذهب قوم من القدماء الى انه عند الامتزاج تفسد
الصورة بوجود صورة اخرى للممتزج وهو باطل والا كان فسادا لتلك الصورة وكونا لهذه الصورة
ولم يكن امتزاجا هف قال سؤال الفاعل للصور بواسطتها جواب المنفعل المادة فيها لا
هي اقول تقرير السؤال ان الصورة اذا كانت فاعلة والكيفيات منفعلة لزم ابطال قاعدتين
للحكماء احدهما ان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفيات والثانية ان الكيفيات الفعلية لا
تكون منفعلة فاذن الصورة انما تفعل بواسطة الكيفيات وح يعود ما ذكرناه من المح وهو كون
المغلوب غالبا وحصول الانكسار وعدمه دفعة والجواب ان الصور تفعل في موادها بذاتها
الكيفية التي تلائمها وتفعل في غير موادها نقصان الكيفية التي تلائم صور تلك المادة وانما تفعل
الكيفية التي تلائمها في غير موادها بواسطة تلك الكيفية مثلا الصورة النارية تفعل في مادة النار الحرارة

بذاتها

بذاتها وبواسطة حرارة اخرى وتفعل في مادة الماء نقصان البرودة وانما تفعل فيها الحرارة
بواسطة الحرارة التي لها واما المنفعل فليس هو الكيفيات بل هو المادة في الكيفيات قال
ويجوز عدمها لامكانها واجتماع القبول والحفظ في شيء ممكن اقول مذهب الجمهور من الحكماء
ان النفس لا تعدم وهو مذهب جماعة من المتكلمين وقيل يجوز ذلك وهو الحق والدليل عليه
انها ممكنة الوجود والعدم فيصح عدمها واحتج الفلاسفة بان النفس لو صح عدمها لكانت
من حيث هي موجودة فيها حفظ البقاء ومن حيث يصح عدمها فيها قبول العدم وهما عرضان
متغايران ولا يجوز ان يكونا معا حفظ البقاء يقبل العدم والا لكان كل حافظ للبقاء كذلك فاذن
القابل للعدم ليس هو الحافظ للوجود فيكون كل قابل للعدم مركبا والنفس غير مركبة وهذه الحجة
عندي باطلة فانه لا استبعاد في حصول اجتماع القبول والحفظ لشيء واحد والا لزم نفي الامكان
هف قال ولا تعقل الجزئيات لذاتها لادراك مربعين متساويين بتخللها اخر ولا مايز الا
المحل وليس خارجيا فهو ذهني اقول ذهبت الفلاسفة الى ان النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها
بل لابد لها من آلات تنطبع تلك الجزئيات فيها وتدركها النفس واحتجوا على ذلك بانا ندرك مربعين
متساويين يتخللهما مربع اخر وندرك التفرقة بينهما فالمايز بين المربعين ليس امرا خارجيا لانا
نفرض المربعين في الذهن فلم يبق المايز الا بالمحل وهو ان يكون احد المربعين حالا في محل والاخر حالا في اخر
وما لم يكن الجسم ينقسم فمحل المربعين جسم وهو الة النفس قال والالة حس مشترك لادراك النقطة
خطا اقول لما فرغ من اثبات النفس واحكامها شرع في الاتها واعلم ان النفس لما لم تدرك الجزئيات
بذاتها على ما مر ولا تدرك الكليات الا باقتناصها من الجزئيات وجب في حكمة المبدع خلق الات

للنفس تدرك بها الامور الجزئية وللالات النفسانية اما الالات النادية واما الالات الادراكية
والصنف الاول هي الحواس الظاهرة الخمس فانها تودي المحسوسات الى الالات الباطنة التي
هي الات الادراك فاول الالات الباطنة الحس المشترك وهو قوة مرتبة في مبادي عصبتي الحس
في مقدم الدماغ وسميت حسا مشتركا لاشتراك الحيوانات فيها ولتادي به الحواس باسرها
اليها وهي تدرك صور المحسوسات واستدلوا على ثبوتها بانا نرى القطرة النازلة خطا
مستقيما والبصر انما يدرك ما يقابله والمقابل له نقطة والمرئي خط والسبب فيه ان
البصر اذا ادرك النقطة في مكان ارتسم ذلك في الحس المشترك ثم ان النقطة ينتقل عن ذلك
المكان الى آخر فيدركها البصر في المكان الثاني ويتادى الى الحس المشترك قبل زوال الحصول
في المكان الاول عنه فيحصل نقطتان في سمت واحد ويحصل خط لاتصالهما لا يجوز ان يكون
ذلك في البصر لا في آلة اخرى وايضا فلم لا يجوز ان يكون ايصال الارتسامات في الهوا بسبب
حصول النقطة في مكان فان الهوا المحيط بها يتشكل بتشكلها ثم ينتقل الى مكان اخر قبل زوال
الشكل الاول فيحصل الخط في الهوا لانا نجيب عن الاول بان ذلك قول بان البصر لا يدرك المقابل
ولا ما هو في حكم المقابل وعن الثاني انه ذلك يقتضي الخلا لان بقا الهيات ان المحيط بالنقطة
بعد خروجها عنها تقتضي احاطة الهوا على ذلك الشكل بالخلا وفي الجواب الاول نظر وقد يستدلون
عليها بالصور التي تشاهدها المرضى والنائمون وغير ذلك من الادلة قال وحافظة له
لتعدد الفواعل بسبب الافعال اقول هذه الالة الثانية وهي الخيال يحفظ ما ادركه الحس
المشترك بعد الغيبوبة عنه فان الصورة اذا كانت مشاهدة كانت حاصلة في الحس المشترك

واذا كانت متخيلة كانت حاصلة في الخيال واستدلوا على ثبوتها بانها حافظة والحس المشترك
قابل والحافظ يغاير القابل لوجهين الاول ان القبول والفعل اثران مختلفان فلا بد من
موثرين متغايرين الثاني ان الما يقبل ولا يحفظ فدل على التغاير وهي مرتبة في التجويف
الاول من الدماغ في الجانب الاخر يحفظ ما ادركه الحس المشترك قال ووهم يدرك الجزئي
الغير المحسوس اقول هذه القوة الثالثة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية المتعلقة بالاشخاص
كصداقة زيد وعداوة عمرو وهي مرتبة في الدماغ باسره لاسيما التجويف الاوسط منه
واستدلوا على ثبوتها بكونها مدركة وعلى مغايرتها للحس بانا ندرك ما لا يكون محسوسا وعلى
مغايرتها للنفس بانها تدرك الجزئيات قال وحافظة ومفكرة اقول الحافظة للقوة
الوهمية هي القوة الذاكرة في مرتبة في التجويف الاخر من الدماغ واستدلوا على مغايرتها للوهم مثل
ما مضى في الخيال واما المفكرة فهي القوة التي تركب بعض الصور الماخوذة بالحس المشترك
ببعض وتفصل بعضها عن بعض وتركب وتفصل بين المعاني وبين الصور والمعاني
فان استعملها العقل فهي مفكرة وان استعملها الوهم فهي متخيلة واستدلوا على مغايرتها للاول بان
بان اثرها مخالف لاثار اولئك قال وهي واحدة لاتحاد حدها وتختلف بالشرف بحسب الخواص
النفسانية كالنبوة اقول المشهور عند الاوائل ان النفوس البشرية متحدة في النوع
ونقل عن جالينوس انها مختلفة والاقرب الاول واحتجوا على ذلك بانها يشملها حد واحد ولو كانت
مختلفة في الحقيقة لاستحال جمعها في حد واحد وهذه الحجة لا تخلو عن دور واختلاف النفوس
بسبب الشرف بحسب الخواص النفسانية كالنبوة ولا يؤثر في التماثل الذاتي قال

من كلام الجزئي

واختلفوا في نفوس البهائم وتوقف الشيخ فيها اقول اختلف الناس في اثبات النفوس
للبهائم فاثبتها قوم ونفاها اخرون احتج المثبتون بان البهائم تدرك الامور الجزئية فهي مدركة
للامور الكلية لان مدرك المركب مدرك لاجزائه ومدرك الامور الكلية جوهر مجرد والاولى نفيها
وهذه الحجة ضعيفة فان كون الكلي جزءا امر يعتبره العقل والبهائم اذ ليس لها عقل لا تدرك الكلي وان
كان جزءا من الجزئي عند العقل قال والجن انكرها قوم وعلى قواعدنا ممكنة اقول اختلف الناس
في الجن فاثبتها جماعة ونفاها اخرون والمثبتون قالوا انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة ومنعوا اكثر النفاة هذا وقالوا انها ان كانت لطيفة وجب تشوشها وفساد تراكيبها
وان كانت كثيفة وجب ان يشاهدها كل من له حس سليم واعلم ان وجود جسم لطيف بمعنى الشفافية
لا بمعنى الرقة امر ممكن وهو المعنى بامكان الجن ونقل عن بعض المجوس ان الملائكة والجن و
الشياطين من نوع واحد ومختلفون باختلاف الاثار فالذين لا يفعلون الا الخير هم الملائكة والذين
لا يفعلون الا الشر هم الشياطين والذين يتوسط افعالهم بين الخير والشر هم الجن والاخبار التي
وردت بمشاهدة الجن لبعض الناس تلقتها الفلاسفة بالقبول واسندوها الى الخيال ثم
ارتسامها في الحس المشترك قال واثبتوا نفوسا للسماء بحركتها اختيارا اذ الطبع لا يطلب
متروكه فلا قسر واقوى قولهم فيها انها مفارقة واراد بها بالحركة التشبه بالعقل في
استخراج كمالاتها الى الفعل ولا توقف اقول قد بينا ان الحركة لا تصدر عن ذات الجسم انما
تصدر عن قوة اخرى وهي اما طبيعية او قسرية او ارادية والحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية
لان الطبيعي لا يكون طلبه هو بعينه تركه والحركة الدورية كذلك فهي ليست طبيعية واذا لم تكن طبيعية

لم تكن قسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فهي اذن ارادية والارادة
لا تكون الا لنفس مريدة فالحركة السماوية تستند الى النفس ثم اختلفوا فيها فتارة يقولون انها
منطبعة في جسم الفلك لمباشرتها الحركات الجزئية وتارة يقولون انها مفارقة وهو المشهور عند المتاخرين
واحتجوا عليه بان الحركة السماوية لابد لها من غاية والا لما دام الطلب تلك الغاية اما ان تكون
حاصلة فان لم يمكن حصولها البتة لزم المحال ايضا فلابد وان تكون مما يمكن تحصيلها فان كان دفعة لزم وقوف
الحركة عند انتهائها الى الغاية فينقطع الزمان هف وان كان على التدريج فهو المطلوب ثم ذلك الكمال الحاصل
بالحركة لا يجوز ان تكون هو الحركة لانها ليست من الكمالات الحسية والعقلية ولا يجوز ان تكون ذاتا
او صفة ذات ممكن يمكن حصولها فلابد وان يكون ذلك الكمال هو التشبه بالعقل الفعال في اخراج
الكمالات من القوة الى الفعل فهذا هو غاية الحركة الفلكية ثم لما كان الفلك كاملا في ذاته وصفاته
كاسمه وكمه وكيفه لم يكن له كمال مفقود في هذه الاشياء يطلب بالحركة التشبه بالعقل في
الخروج منه الى الفعل فلم يبق له سوى الوضع واثبتوا عقولا مختلفة بحسب اختلاف الحركات
والا لكان التشبه واحدا وهل التكثر في العقول بسبب تكثر الحركة الفلكية او بسبب تكثر الحركة
الفلكية والكوكبية المشهور هو الثاني وهو الاولى على اصولهم قال مسئلة يمكن خلق اخر بقوله
اوليس الذي خلق ولان الاستحالة ان كانت ذاتية استحال الاول فيكون عارضة على زوالها
اقول اختلف الناس في انه هل يمكن ان يخلق الله تعالى عالما اخر غير عالم الافلاك والعناصر
فاثبته المسلمون ونفاه الفلاسفة احتج المسلمون بقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وثبوت السمع لا يتوقف على هذه المسئلة

حاصلة ومع عدم او لا يكون

فجاز اثباتها به وايضا فانا نقول لو استحال وجود عالم آخر مساو لهذا العالم لكانت تلك الاستحالة اما
ان تكون ذاتية او عرضية فان كان الاول لزم استحالة وجود هذا العالم المساوي له لان حكم المتساويين في
الصحة والامتناع واحد وان كان الثاني لزم المطلوب لانه على تقدير زوال ذلك العارض يزول الاستحالة
فيمكن خلق آخر قال احتج الفلاسفة بان العالم كرة فلو خلق آخر لتلاصقا فحصل
الخلا فلان الارض الثانية حصل في وسط عالمها بالطبع وخارجه عن وسط العالم الاخر بالطبع
اقول احتجت الفلاسفة بوجهين احدهما عام وهو ان العالم كرة ومتى كان كذا لم يمكن خلق
آخر اما الصغرى فيدل عليها ان الشكل الذي تقتضيه الطبايع البسيطة هو الكرة لان فعل القوة
الواحدة في المادة الواحدة فعل متساو وايضا فلانا اذا شاهدنا كسوفا قمريا ببلاد المشرق
في اول الليل فانا شاهدناه في تلك الحال ببلاد المغرب في آخره ولانا اذا امعنا في جانب
الشمال خفيت عنا الكواكب الجنوبية وظهر لنا من الكواكب الشمالية ما لم يكن ظاهرا وكذلك الحال في
العكس واما الكبرى فلانه لو وجد عالم آخر لزم تلاقي الكرتين فيحصل الخلا وهو محال واما الوجه
الخاص فهو ايضا انا لو فرضنا ارضا اخرى في وسط العالم الاخر لزم ان تكون تلك الارض خارجة
عن وسط هذا العالم بالطبع وطالبة لذلك الوسط بالطبع والمكانان طبيعيان هف قال
جواب الاول منع الكرية واستدلالهم بتخالف الجهات على محدد كري ثم تخالفها واحتياجها الى جسم
قولهم المحدد نسبته بالسوية ثم لجواز اقتضائه لذاته وكريته ممنوع ومنع الاحتياج الى طبيعة ومع
جواز تخالفهما اعني العالمين ومعه يجوز تخصيصا كالمدرة اقول اجاب عن الحجة الاولى للخصم
بان منع كرية العالم وما ذكره في ان الطبيعة لا تفعل فعلا الا متساويا ضعيف لجواز ان يفعل

المختلف

المختلف عند تكثر الالات والشروط وغير ذلك مما يختلف بسببه اثر العلة واما رصد الكسوف
واظهار ما كان خفيا عند السائر فلا يدل الا على الكرية بل على ظن القرب منها ثم انهم استدلوا
على كرية العالم بوجه آخر وهو انهم قالوا الجهات منها ما يختلف بالطبع كالفوق والسفل ومنها
ما لا يختلف الا بالعرض كاليمين والشمال والاول لا بد له من مايز وهو ان كان جسما غير محيط
حدد به القرب دون البعد وان كان مجردا كانت نسبته الى الجميع ما يفرض جهته بالسوية
فلا بد وان يكون محيطا كريا والجواب المنع من تخالف الجهات ومن احتياجها الى جسم محدد
ولم لا يتحدد بالمجرد قولهم ان نسبته الى الجميع بالسوية ممنوع لجواز اقتضاء ذاته المعينة التميز بين
ما بين الجهتين المتساويتين ولو سلمنا انه لا بد من جسم فلم يجب ان يكون كريا والجواب عن الثاني
بالمنع من احتياج الجسم الى طبيعة تقتضي حصوله في مكانه وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز اختلاف
الطبيعتين ولئن سلمنا تساوي الطبيعتين لكن لم لا يجوز تخصيص بعض طبايع الارض باحد الامكنة
لمخصص كاختصاص المدرة باحد الامكنة لا لمرجح مع تساوي الامكنة الجزئية للارض قال مسئلة
خراب العالم ممكن لان العالم ممكن ولانه لو استحال لذاته فواجب واطرد ولغيره ان كان لازما اطرد
وتسلسل والا جاز ولا ينتج مدحولا لجواز استحالة الملزوم فلا اطراد ولا تسلسل اقول
ذهب قوم من القدماء الى ان العالم واجب الوجود لذاته يستحيل عدمه استحالة ذاتية وذهب
جمهور الفلاسفة الى ان العالم ممكن لذاته واجب بغيره وان ذلك الغير يستحيل عدمه والعالم
مستحيل عدمه استحالة بالنظر الى الغير واما المسلمون وارباب الملل فذهبوا الى ان العالم
ممكن عدمه بالنظر الى الذات والى الغير واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان العالم ممكن لذاته

والممكن يجوز عدمه والا لكان واجبا لذاته هف وهذه الحجة لابد لها من تمهيد ان المؤثر في العالم قادر
مختار وقد مضى بيان ذلك الثاني ان العالم لو استحال عدمه لكانت تلك الاستحالة اما
ان تكون ثابتة لماهيته او عرضية والاول باطل والا لكان واجب الوجود لذاته وايضا يلزم الاطراد في
كل اجزاء العالم بالنسبة الى كل صفة صفة الثاني لا يخلو اما ان تكون من لازم او مفارق وعلى
التقدير الاول يلزم الاطراد المذكور وعلى التقدير الثاني يلزم المطلوب لان عند زوال المفارق
تزول استحالة العدم وهذه الحجة لا حاجة فيها نظر لجواز ان تكون استحالة عدم العالم لاجل
ملزومه فلا يلزم التسلسل ولا الاطراد قال احتجوا بان الزمان يستحيل عدمه لان عدمه
بعد وجوده بزمان هف ولان كل قابل للعدم مركب ولا شيء من البسيط بمركب ولان كل
قابل للعدم ذو هيولى ولا شيء من الهيولى له هيولى اقول احتج الفلاسفة على استحالة عدم
العالم بوجوه الاول ان الزمان يستحيل عدمه فالحركة يستحيل عدمها فالجسم يستحيل عدمه اما استحالة
عدم الزمان فلانه لو صح عدمه لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا
حال ما فرض معدوما هف واما استحالة عدم الحركة والجسم فلما مر ان الزمان مقدار الحركة والحركة
عرض حال في الجسم فيستحيل عدمها لاستحالة عدمه الثاني البسيط اما مستغن عن المحل
يستحيل عدمه لان كل ما يصح عليه العدم فله امكان العدم وذلك الامكان يستحيل ان يحل
في البسيط والا لصح وجوده حين عدمه هف فلا بد وان يحل في المادة فكل قابل للعدم
مركب من المادة والصورة او يكون عرضا او صورة فالجواهر المجردة والمادة يستحيل عليها
العدم الثالث كل قابل للعدم له مادة على ما مر ولا شيء من المادة له مادة فلا شيء من

المادة

المادة بقابل للعدم قال جواب الاول لا نم ان التقدم يفتقر الى الزمان اذ الاجزاء
الزمانية كذلك ونمنع تركيب قابل العدم لجواز قبول الشيء عدمه كالممكن ونمنع اقتضاء
الامكان الهيولى ولا تسلسل اقول الجواب عن الوجه الاول ان نقول لا نم ان التقدم الذي
يجامع المتقدم فيه المتاخر يجب ان يكون بالزمان فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض
من غير حاجة الى الزمان وعن الثاني انا نمنع تركيب قابل العدم فان الممكن البسيط يجوز عدمه
مع انه غير مركب وعن الثالث انا نمنع اقتضاء الامكان للهيولى والا لزم التسلسل لانها
ممكنة فيكون للهيولى هيولى هف وهذه الاجوبة قد سبق تقريرها في الحدوث قال وهو
واقع للسمع ونوقف البعض لا لاستحالة اعادته والا لاعيد مع الوقت فيكون مبتدا
معادا ولانه لا يتميز عن مثله وهذا هو الحق عندي وافسر الاعادة بالجمع ان قلت
بالاجزاء او باعادة بدن ان قلت بالنفس اقول اختلف المتكلمون على جواز عدم العالم
في انه هل يعدم ام لا فذهب الجمهور الى انه يعدم وذهب ابو الحسين البصري وجماعة الى انه
لا يعدم وانما تتفرق اجزاؤه واحتج القائلون بالعدم بآيات منها قوله تع هو الاول والاخر
وانما هو اول من حيث انه موجود ولا موجود سواه فكذا انما يكون اخرا بهذا الاعتبار
ومنها قوله تع كل من عليها فان والفناء هو العدم ومنها قوله تع كل شيء هالك الا وجهه ومنها
قوله تع كما بدانا اول خلق نعيده ولما كان الابتداء عن العدم المحض وجب ان تكون الاعادة
عن العدم ايضا قال المانعون الجواب عن الاية الاولى انه ليس فيه عموم فيجوز ان يكون المراد هو الاول
والاخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثانية ان الفناء يطلق على الموت فلا دلالة فيه ح

وعن الثالث ان الهلاك هو الخروج عن الانتفاع والميت غير منتفع به وايضا فان ما عدا الواجب
الوجود هالك بالنظر الى ذاته من حيث امكانه وهو لا ينافى ذاته بحسب الغير وعن الرابع
ان التشبيه من التشبيه من كل وجه او من بعض الوجوه ولا دلالة للعام على الخاص ثم
قالوا وعدم العلم لاستحالة اعادته والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجهين الاول
لو جاز اعادة المعدوم لاعيد مع الوقت لانه من جملة مشخصاته فيكون مبدا من حيث
وجوده فى اول زمان وجوده ومعادا من حيث انه وجد بعد عدم عقيب وجوده فيلزم
ان يكون الشى مبدا ومعادا الثانى انه لو صح اعادته لما تميز عن مثله بتقدير خلقه اذ لا مايز
فى العدم الصرف واما بطلان التالى فبالاتفاق والزم المصنف بهذا المذهب ولما اطبق
الانبيا على الاعاده وهى تطلق بالحقيقة على ايجاد ما خرج عن صفة الوجود وبالمجاز على غير
ذلك وجب صرف هذا اللفظ الى المجاز وذلك اما بجمع الاجزا بعد تفريقها ان قلنا ان الانسان
عبارة عن الاجزا الاصلية فى هذا البدن واما باعادة النفس الى بدن آخر بعد فنا البدن الاول
ان قلنا بالنفس الناطقة قال ويلزم منه صحة التناسخ واعتذروا بانه يمتنع اجتماع نفسين
وامتنع الملازمة اقول هذا الالزام على التفسير الثانى وهو حمل الاعادة على اعادة النفس
الى بدن اخر واختلف الناس فى صحة التناسخ فاثبته قوم ونفاه اخرون واحتج النفاة
بانه لو صح التناسخ لزم اجتماع النفسين على بدن واحد وهذه الملازمة انما تظهر بعد مقدمات
احدها ان النفس حادثة الثانية ان اصل العلة فى حدوثها مجرد قديم الثالثة ان ذلك
الاصل يوجب علة الفيض الرابعة ان الحدث لا بد له من استعداد وحامل لذلك الاستعداد

هو الماده وهذه المقدمات قد مضى بيانها الخامسة ان مادة النفس البدن وذلك انما هو ببيان
ان النفس بسيطة السادسة ان عند حصول العلة التامة يوجب حصول المعلول وقد مضى ايضا
بيان هذه المقدمة واذا عرفت هذا فنقول لو صح انتقال النفس من بدن الى بدن حادث لزم اجتماع
نفسين على ذلك البدن الحادث لان النفس حادثة فعلة حدوثها ان كانت بتمامها قديمة لزم قدمها فلا بد
وان تكون حادثة ولا اصل قديم والحادث هو القابل اعنى المادة ومادة النفس البدن فعلة حدوث النفس
هو العقل الفعال مع حدوث البدن فالبدن الحادث المفروض اذا احدث لا بد وان يحدث له
نفس لعموم فيض العلة وايجابها فاذا انتقلت اليه نفس بدن اخر لزم المحذور والجواب عن هذا انما
هو بالمنع فى هذه المقدمات وقد مضى الكلام فيه ومع التسليم نقول ان البدن قبل تمام تكونه يتعلق
به النفس المتناسخة ويكون ذلك التعلق مانعا مانعا للبدن من استعداده لحدوث النفس الاخرى
وتعلقها به قال والمثبتون راموا ان يتخلصوا عن هذه بشيئية المعدوم ولم يتخلصوا فان
عندهم الوجود غير حاصل فى العدم مع انهم يحكمون باعادته بعينه والا لحصل وجود
يتصف الذات بهما فى وقتين ويستدعى اتصافها بهما فى وقت فتزايد الوجود وهو مح اقول
معتزلة البصرة ارادوا ان يتخلصوا عن الدليل الدال على استحالة اعادة المعدوم وهو انه لا
يتميز عن اخر مثله فالتجؤا الى القول بان المعدوم شى ثابت فى الاعيان فاذا عدم الله بعض
الجواهر تميز عن البعض الاخر لثبوته فى الاعيان فاذا اراد اعادته اعاده بعينه وتميز عن
المخلوق ابتدا لثبوتها معا وهذا التخلص عندهم باطل فان مذهبهم ان الوجود ليس ثابتا فى
العدم فاذا ارتفع ذلك الوجود عند الاعدام انتفى الوجود نفيا محضا فاذا اعاد الله

المعدوم اعادة بذلك الوجود الذي كان اولاً فقد اعترفوا هٰهنا بان المعدوم المعاد لا يجب ان يكون
ثابتا قالوا والدليل على ان المعاد هو الوجود الاول لا وجود اخر انه يستحيل اتصاف الماهية بوجودين
في وقتين لانه لو صح ذلك لامكن اتصافها بهما في وقت واحد لان الذات اذا قبلت الاتصاف بالوجود
الثاني في وقت كانت قابلة له في كل وقت ضرورة كون القبول من لوازم الماهية لكن يستحيل اتصاف
الماهية بالوجودين في وقت واحد لاستحالة التزايد في الوجود قال واختلفوا في
كيفية الاعدام فعندنا التفرق عليها مر وبشر يقول لا بفعل البقاء وهو قول الكعبي غير ان
الكعبي يقول البقاء محله الباقي وبشر يقول لا في محل والجبائيان بفعل لا في محل هو الفناء ضدها
والنظام لا يفعل الاحداث ويبطل الاول بان البقاء ليس زائدا على ما مر والمعنى غير معقول لتجرده
مع عرضيته فثبت ان الاجسام باقية فبطل قول النظام اقول لما بين اعدام العالم ذكر الخلاف في
كيفيته فقال قوم ان الله تع يفرق اجزاء العالم ويزيل الهيئة التركيبية وقد مضى الكلام فيه وقال آخرون
ان الاجسام باقية بالبقاء فاذا اراد الله تع فناها لم يفعل البقاء وهو قول ابي القسم الكعبي وبشر واختلفا
فقال الكعبي البقاء قائم بالباقي وبشر يقول لا في محل وقال ابو علي وابو هاشم واتباعهما ان الله تع يفعل
معنى هو الفناء لا في محل يفني بجميع الجواهر وهو ضد لها وقال النظام ان الاجسام غير
باقية بل يحدثها الله تع حالا فحالا فاذا اراد الله تع فناها لا يحدثها وهذه المذاهب عندنا فاسدة اما
قول الكعبي وبشر فلا معنى من الكلام في ان البقاء ليس زائدا على ذات الباقي والا لزم التسلسل والدور
وكون الذات صفة والصفة ذاتا ويبطل قول بشر خاصة بان البقاء عرض والعرض مفتقر الى المحل
وبهذا ايضا يبطل قول الجبائيين وايضا فالفناء ان فني لذاته لم يوجد وان كان نفيا اخر تسلسل

واما قول النظام فباطل لما مر من ان الاجسام باقية وهو الا القوم انما الجاوا الى هذه المذاهب لاعتقادهم
ان الاعدام لا يستند الى الفاعل قال مسئلة عذاب القبر واقع لقوله تع النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة وغير ذلك وعندنا الله تع عالم بكل معلوم وقادر عليه فلو ذهب
جزء في المشرق وآخر في المغرب جمعهما واختلفوا فقالت الاشاعرة والجبائي وابو الحسين الجنة
والنار مخلوقتان الآن وهو الحق ومنعه ابو هاشم وعبد الجبار لنا أعدت للمتقين وأعدت
للكافرين والاعداد صريح في الثبوت وقوله ولقد راه نزلة اخرى ولقصة ادم احتجا انها لو
كانت لهلكت لقوله كل شيء هالك الا وجهه وليس لقوله اكلها دائم اي مأكولها ولقوله وجنة عرضها السموات
والارض انما يكون لو كانت في حيزها والا تداخلت ولانه لا فائدة في وجودها ولا انتفاع بها والجواب
ان المراد من الهلاك كونه مستفادا من غيره فهو بذاته هالك سلمنا لكن الدوام ح لان المأكول
يفنى به عند تناوله فالمراد كلما فني احدث مثلها وعن الثاني ان المراد بقدر عرض السموات والارض
وجاز ان يكون خارجه وعن الثالث انه قد يكون فيه مصلحة خفية والسمع دل على ثبوت الصراط و
الميزان والحساب وتطاير الكتب فهو ممكن فهو واقع قال مسئلة اتفق الناس على ان الكافر
اذا مات يعذب دائما والمعتزلة على ان صاحب الكبيرة كذلك واخرون يسقطون العقاب جزما
وآخرون بالتوقف وهو الحق لنا انه حقه فيجوز الاسقاط ولان العفو احسان وهو حسن ولقوله ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك والغفران انما يكون للمستحق ولقوله ان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم وعلى حالية ولان الشفاعة للنبي ع متفق عليها وليست في زيادة المنافع
والا لكنا اذا سالنا زيادة كرامته ان نشفع فيه فبقيت في الاسقاط وهو العفو اقول

اتفق الجمهور على ان الكافر يعذب دائما في النار واختلفوا في صاحب الكبيرة والمراد من الكبيرة ما
يزيد عقابها في كل وقت على ثواب فاعلها وانما اعتبرنا كل وقت لانه اذا اختلفت فيه الحال فالان
يزيد عقابه على ثوابه او يساويه في وقت وينقص عنه في وقت لم يجز اطلاق الوصف بانه كبيرة والمراد
من الصغيرة هي ما ينقص عقابها عن ثواب فاعله في كل وقت وكل واحد من الصغيرة والكبيرة يذكر
في مقابلة طاعة ومعصية فيقال ذنب صغيرة في مقابلة هذه الطاعة اي ينقص عقابه عن ثوابها
في كل وقت وفي مقابلة المعصية اي ينقص عقابه عن عقاب المعصية وكذلك الكبيرة اذا عرفت
هذا فنقول مذهب الاشعرية ان صاحب الكبيرة يجوز العفو عنه وان عقابه منقطع وهو الحق
عندي وذهب المعتزلة الى انه مخلد وقال قوم انه يسقط العقاب عنهم جزما والدليل على
جواز العفو وجوه الاول ان العقاب حق الله تعالى يجوز تركه الثاني ان العفو احسان يجوز عن الله
فعله الثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فنقول اثبت الغفران وهو
اسقاط العقاب وهو اما ان يكون اسقاطا عمن يستحق عليه العقاب او لا يكون والثاني باطل قطعا
فالاول حق الرابع قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اثبت المغفرة حالة الظلم لان على
يدل على الحال الخامس ان الشفاعة للنبي عم متفق عليها فهي اما ان تكون في زيادة الثواب
او في اسقاط العقاب والاول باطل والا لكنا اذا سالنا الله تعالى في زيادة ثواب النبي صلعم لكنا
شافعين فيه وهو باطل فلم يبق الا ان تكون في اسقاط العقاب المستحق والشفاعة مقبولة
فثبت المطلوب قال والبلخي منع العفو عقلا والبصريون جوزوه عقلا لا سمعا
احتج البلخي بانه يكون اغراء بالقبيح لتجويز العفو وجوابه لعل فيه مفسدة فلا يكون لطفا

ولانه منقوض بالتوبة فان خلصت عن الاول بان المفسدة معصية لان العقاب اخبر الله تعالى
عن ثبوته وعن الثاني بان التردد في حيوته الى حين التوبة زاجر قلنا الاول رجوع الى السمع
والثاني الى التردد في العفو زاجرا قول ذهب ابو القسم الكعبي الى ان العفو
عن السيئات من اهل الصلوة ممتنع عقلا والبصريون جوزوه عقلا ومنعوه سمعا حجة
البلخي انه لو كان العفو عن الفاسق لكان ذلك اغراء بالقبيح وباعثا له على فعله والاغراء بالقبيح
قبيح فالعفو قبيح فلا يقع من الله تعالى فعله وجوابه من وجهين الاول ان العقاب وان كان
لطفا عنده لكنه يجوز اشتماله على نوع من المفسدة خفي علينا فلا يكون لطفا والثاني انما
ذكره منقوض بالتوبة فان الاتفاق واقع على ان عند حصول التوبة يسقط العقاب فليلزم
ان يكون سقوط العقاب عند التوبة اغراء بالقبيح ولما كان ذلك باطل قطعا فكذا ههنا
لا يقال الجواب عن الاول ان العقاب يستحيل اشتماله على شيء من المفاسد لان الله تعالى اخبر عن ثبوته
وما اخبر الله عن ثبوته يكون ثابتا وعن الثاني ان الفاسق لا يقطع ببقائه بعد اللبث بل يجوز
البقاء وعدمه وهذا التجويز زاجر له عن فعل الذنب لانا نقول اما الجواب عن الاول فهو اعتراف
بان استحقاق العقاب سمعي لا عقلي واما الثاني فانا نقول التردد في العفو وعدمه زاجر
له عن فعل الذنب فان كفى الاول كفى الثاني قال وما يذكر في القران من الخلود والابدية
متاول لان العبد مستحق للثواب قبل فسقه وبعده ان لم يستحق العقاب فهو مطلوبنا وان
استحق فلا يزيل الثواب لانه اما ان يزيل الثواب السابق من الطاري شيئا وهو مذهب
ابي هاشم وهو الموازنة او لا يزيل وهو الاحباط مذهب ابي علي والاول باطل للزوم الدور

ولانهما لو كانا متضادين لم يمكن زوال الطارى والا اجتمع النقيضان فاذا زال السابق لم
يزل شيئا ولانهما اذا تفاوتا لم يكن ازالة القليل لمساويه اولى من مساويه الاخر والثاني بط
لان من عبد الله الف سنة ثم عزم على شرب الخمر لزم ان يحبط الله كل ذلك وهو قبيح عقلا
ولقوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واذا ثبت استحقاق الثواب فلا بد من ايصاله
اليه وليس قبل التعذيب اتفاقا ولا بعد التعذيب فالخلود بط اقول لما ذكر المحقق ان
الفاسق غير مخلد اجاب عن الايات التي يستدلون بها من قوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وغيرها من الايات بوجه اجمالي وهو التاويل فان الخلود يطلق على اللبث المتطاول
جمعا بين الادلة واستدل على وجوب انقطاع العقاب عنه بانه قبل فسقه مستحق للثواب
وبعد الفسق ان لم يستحق العقاب فهو المط وان استحق العقاب فلا بد من ايصال الثواب
اليه لان العقاب المتاخر لا يسقط الثواب المتقدم وذلك انما يتبين بعد ابطال
مذهبي ابي علي وابي هاشم من الاحباط والموازنة اما ابو هاشم فانه قال العقاب الطارى
يزيل من الثواب السابق ما يساويه ويبقى وهو الموازنة اما ابو علي فانه قال ان العقاب
الطارى يزيل من الثواب السابق باسره ولا ينتفي اما ابطال الموازنة فمن وجوه الاول اعدام
كل واحد من الشيئين لصاحبه يقتضي الدور الثاني ان الثواب والعقاب اما ان يكونا متضادين او لا يكونا
ضدين فان كان الاول لا يمكن زوال الطارى لانه لو زال الطارى لاجل وجود السابق والسابق
موجود في اول زمان حدوث الطارى فيلزم عدمه في تلك الحال وذلك اجتماع النقيضين
وان كان الثاني امكن اجتماعهما وهو يبطل الموازنة الثالث ان العبد اذا فعل ذنبا استحق به خمسة

اجزاء من العقاب بعد استحقاقه عشرة اجزاء من الثواب بسبب طاعة سابقة لم يكن ازالة احدى
الخمستين دون الاخرى اولى من العكس واما ابطال الاحباط فلان من عبد الله الف سنة ثم عزم
على معصية لزم ان يحبط الله كل ذلك وهو قبيح عقلا ولقوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكلمة من اذا كانت شرطا للعموم واذا ثبت ان الفاسق
يستحق الثواب فان لم يصل اليه كان ظلما وان وصل اليه قبل العقاب كان ذلك مخالفا
للاجماع فلم يبق الا انه يعذب بذنبه ثم يخرج ويوصل اليه الثواب قال مسئلة اتفق
المعتزلة الا البلخي على ان الثواب والعقاب استحقاق والبلخي تفضل لنا ان التكليف مشقة
وهو قبيح بدون عوض لا يصح الابتداء به والا فهو عبث سوال ان توقف استحقاق الثواب
والعقاب على الموافاة كان معلول العلة غير حاصل معها بل مع عدمها وان لم يتوقف
اثبت للمرتد ثواب المومن حجة البلخي ان نعم الله كثيرة والعبادة شكر ما فلا يستحق بها ثواب
جواب الاول ان الاستحقاق يتوقف على الاستمرار على الايمان لا على الموت والثاني ان الشكر
واجب عقلا فلو كانت العبادة هي الشكر لعلمها العقلاء وفي الاخير نظر اقول ذهبت
المعتزلة الا البلخي الى ان الثواب والعقاب انما هو باستحقاق المكلف على طاعته ومعصيته وذهب
البلخي الى انه تفضل والدليل على ان الثواب مستحق ان التكليف بدون عوض قبيح من حيث انه
مشقة ومقول ذلك العوض اما ان يمكن الابتداء به او لا والاول بط والا لكان توسط التكليف
عبثا فلم يبق الا الثاني والعوض الذي لا يصح الابتداء به هو الثواب وهو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال لا يقال استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية اما ان

تتوقف على الموافاة او لا يتوقف فان كان الاول كان معلول العلة ومعلولا لاستحقاق غير حاصل مع
العلة وهي الطاعة والمعصية بل مع عدمها هف وان كان الثاني لزم ان يكون المرتد يثاب ثواب
المومن لان الايمان الصادر عنه اولا استحق به الخلود فاذا ارتد بعد ذلك لم يسقط استحقاقه
الاول لما بينا من ابطال الاحباط والتكفير لانا نقول ان استحقاق الثواب تتوقف على الاستمرار
على الايمان وعلامة ذلك الموافاة لان الموافاة سبب لحصول الاستحقاق واحتج البلخي بان نعم
الله كثيرة وشكرها واجب والشكر انما هو بالعبادة والعبادة واجبة لكونها شكر المنعم فلا يجب
بها ثواب اخر والجواب ان شكر المنعم واجب عقلا فلو كانت العبادة شكرا لله تع لوجب ان يكون
العلم بها وبتفاصيلها عقليا وهو بط وهذا فيه نظر فانا نقول لم لا يجوز ان يكون اصل الشكر
واجبا وان كان طريقه معلوما بالشرع قال وهل استحقاقه عقلي او سمعي وكذا الخلاف
في الدوام قالت المعتزلة عقلي والمرجية سمعي حجة المعتزلة ان العلم بالدوام لطف فكان
واجبا ولان المدح والذم والثواب والعقاب معلولات الطاعة والمعصية والاولان
دائمان فكذا الثاني ضرورة دوام المعلول لدوام علته فيدوم المعلولان الاخيران اقول
اختلف الناس في استحقاق الثواب والعقاب هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى انه عقلي
وقالت المرجئة انه سمعي حجة المعتزلة ان التكليف بدون عوض قبيح عقلا وكذلك اختلفوا
في دوام الثواب والعقاب فقالت المعتزلة انه دائم والمرجئة قالوا سمعا حجة المعتزلة ان الدوام
لطف واللطف واجب عقلا اما الصغرى فان المطيع اذا علم ان الثواب دائم والعقاب
دائم اقدم على الطاعة وامتنع عن المعصية واما الكبرى فقد مضى بيانها وايضا الطاعة علة

لاستحقاق

لاستحقاق المدح عاجلا والثواب آجلا والمعصية علة لاستحقاق الذم عاجلا والعقاب
آجلا والمدح والذم دائمان ودوام المعلول انما هو لدوام علته فتكون الطاعة والمعصية
في حكم الدائمين وان لم يكونا كذلك واذا كانا دائمين كان المعلولان الاخران اعني الثواب
والعقاب دائمين قال مسئلة في التوبة قال ابو هاشم انها الندم على المعصية والعزم على
ترك المعاودة ومحمود لم يشترط الثاني وهل يصح من قبيح دون قبيح قال ابو علي نعم ومنعه ابو
هاشم والاول الحق لجواز الرغبة في العصيان بنوع دون اخر ولان الاتيان بواجب دون
واجب ممكن فكذا التوبة اقول ذهب ابو هاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم على فعل
المعصية والعزم على ترك المعاودة وذهب محمود الخوارزمي الى ان ترك المعاودة غير شرط
في التوبة ولا عزمها فان الندم على ما فات يقتضي العزم على ترك المعاودة لانه لو لم يعزم [illegible]
على ذلك لكشف عن كونه غير نادم وفيه نظر فانه لا يلزم من اقتضا ذلك هذا ان لا يكون داخلا
في الحد فان الحاد للانسان بالناطق وحده آت بالحد الناقص وان اقتضى ذلك وجود الحيوان
واختلف الشيخان في ان التوبة هل تصح من قبيح دون قبيح اولا فذهب ابو هاشم الى انها لا تصح
وذهب ابو علي الى انها تصح وهو الاولى لان الرغبة تختلف بحسب اختلاف المعاصي فجاز الاستغفار
عن ذنب دون آخر وايضا فالاتيان بواجب دون واجب ممكن فكذلك التوبة من قبيح دون قبيح
ممكن لان الواجب انما يجب فعله لوجوبه وكذلك التوبة انما تجب على القبيح لقبحه ولما كان وجه
الواجب عاما ولا يجب بعموم الفعل فكذلك في التوبة حجة ابي هاشم ان التوبة انما تجب عن القبيح
لقبحه فلو تاب عن قبيح دون اخر لما كان تائبا عن ذلك لقبحه قال واختلفوا في سقوط

العقاب عنه ا هل هو واجب اطبق المعتزله عليه وقالت المرجيه تفضلا لان السقوط ان
كان لان قبولها واجب فهو مم لان من اساء الى غيره باعظم الاساآت ثم اعتذر اليه لوجب قبوله
مع انه ليس كذلك ولان ثوابها اعظم وهو بط لما مر من ابطال التحابط احتج المعتزله ان العاصي يجب
ان لا يكلف لان ايصال الثواب اليه بعد استحقاق العقاب مح وهو ضعيف لان سقوط
العقاب قد يحصل بالعفو فصح تكليفه وبفعل اكثر من المعصيه فيحبط عند من يقول به او
يعذب منقطعا ويوصل اليه الثواب اقول ذهبت المعتزله الى ان سقوط العقاب
عند التوبه واجب وقالت المرجيه انه تفضل قالوا لان السقوط ان كان لان قبولها واجب
فهو مم لانه يلزم ان من اساء الى غيره باعظم الاساآت ثم اعتذر اليه وجب عليه قبوله لكن الاعتذار
ولما لم يكن كذلك لم يكن القبول واجبا وان كان لان ثوابها اعظم فهو بط لما مر من ابطال التحابط
واحتجت المعتزله بانه لو لم يجب سقوط العقاب عند التوبه لما حسن تكليف العاصي بعد
عصيانه والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطيه انه لو كلفه بعد عصيانه فاما ان يستحق
الثواب على فعل ما كلفه اولا والثاني بط لانه قبيح والاول بط ايضا لانه يستحيل اجتماع الثواب
والعقاب لشخص واحد فلو لم يجب سقوط العقاب عند التوبه لما كان للعاصي طريق الى
استحقاق الثواب بعد المعصيه فما كان يحسن تكليفه وهذا ضعيف اما اولا فلان سقوط
العقاب بسبب فعل اكثر من المعصيه فيحبط بها على مذهب من يقول بالاحباط او يقول
انه يعذب منقطعا على ما هو الحق فيوصل اليه الثواب بعد ذلك قال ابو هاشم انها واجبه
لكونها دافعه للضرر هذا في الكبيره واما في الصغيره فاوجبها بالسمع وابو علي اوجبها

بالعقل

بالعقل كالكبيره وهو حسن كبرهان ابي هاشم فهذا ما اردنا ان نبينه في هذه المقدمه
اقول ذهب ابو هاشم الى ان التوبه واجبه بالعقل ان كانت عن فعل المعصيه الكبيره
لانها دافعه للضرر الذي هو العقاب ودفع الضرر واجب فالتوبه واجبه واما
المعصيه الصغيره فاوجب التوبه عنها بالسمع وابو علي اوجبها ايضا بالعقل لانها دافعه
للضرر ايضا وهو حسن فهذا اخر ما اوردناه في هذه المقدمه اللهم كما وفقتنا
لاتمامه وايدتنا لاختتامه فصل على اشرف الذوات الطاهرات واكمل النفوس
العارفات محمد المصطفى وعترته الاخيار الابرار الذين اذهبت عنهم الرجس
وطهرتهم تطهيرا واجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا ووفقنا للثبات على القول الثابت
في الحيوة الدنيا وفي الاخره برحمتك يا ارحم الراحمين

وقع الفراغ من كتابته اخر يوم من ربيع الاخر سنة اثنين وتسعين وثمانمايه
على يد اضعف عباد الله واقلهم علما وعملا واحوجهم الى غفران ربه وغفرانه علي محمد احمد ... حامدا ومصليا

للحمد لله الهادی

احتج الحكماء على ايجاب الواجب بوجوه ا ان موثريه الواجب ان كانت قديمه فالعالم قديم وان كانت حادثة افتقرت الى

موثريه موثر فان كانت قديمه لزم قدم الحادث وان كانت حادثه نقل الكلام فيلزم الدور او التسلسل وهما محالان او الازمان

من حدوث الموثريه ولازم الجمع بحدوث الموثر ح فتكون قديمه اذ لا واسطه بين القديم و قدم الموثريه يستلزم قدم الاثر و قدم

الاثر يستلزم ايجاب الموثر لان المختار انما يوثر بواسطة الداعي ولا يتحقق الا الى معدوم لاستحالة توجه الداعي

الى ايجاد الموجود واجيب بوجوه آ ان الموثريه امر اعتباری فلا يحتاج الى موثريه ب انه لو صح ما

ذكرتم لامتنع وجود حادث لان وجوده انما يتحقق من فاعله بموثريه فان كانت قديمه لزم قدم الحادث

والا فح وان كانت حادثه نقل الكلام الى الموثريه فيها فان كانت لاولى او راجعه اليها ولو بعد مراتب لزم

الدور وان كانت غيرها وغير راجعه اليها لزم التسلسل او لا تنتهي الى موثريه قديمه والدور والتسلسل محالان

فتعين قدم الموثريه فيلزم قدم الاثر الحادث او امتناع وجود حادث وانهما محالان بالضروره فما اجبتم به

عنه فهو جوابنا ج ان الموثريه في الحادث اليومي ان كانت قديمه لزم قدمه والا فح بالضروره وان كانت حادثه

افتقرت الى موثريه فان كانت حادثه نقل الكلام فيلزم الدور او التسلسل وهما محالان او الازمان من حدوث

الموثريه في الحادث اليومي حدوث الموثر به فيح فهي قديمه ولم يلزم قدم الاثر فما اجبتم به عنه فهو جوابنا

عن حدوث العالم د انه لو صح ما ذكرتم لزم امتناع حدوث موثريه لاستلزامه الدور او التسلسل وكل موثريه

يجب ان يكون موجودة قديمه على ما قررتم فيمتنع زوالها لان كل موجود قديم يمتنع زواله بالاتفاق

ولانه اما واجب لذاته او موجب واجب لذاته فيمتنع تغيره وزواله فيلزم منه امتناع تغير شيء من

العالم لان تغير المعلول لا يكون بتغير علته واذا امتنع تغير العلة امتنع تغير المعلول اتفاقا اذا الفرض

الايجاب وانه ضروری ه ان ما ذكرتم من الاستدلال على قدم العالم انه لو لم يكن قديما لزم الدور او التسلسل

او تقدم

او قدم الحادث والكل باطل وبيانه ان الموثريه في ايجاده على تقدير حدوثه ان كانت حادثه مع ان كل

حادث يفتقر الى موثريه حدوثها يفتقر الى موثريه فان كانت حادثه غير منتهية الى قديم لزم الدور ان افتقرت الموثريه

الثانيه الى الموثريه الاولى او الى ما يفتقر اليها ولو بوسائط وان لم يفتقر اليها ولا انتهى الى موثريه قديمه لزم التسلسل

وان انتهت الى موثريه قديمه لزم قدم الحادث والكل باطل لازم من حدوث الموثريه ولازم الجمع حدوث الموثر ح

وهذا بعينه يتجه في الحادث اليومي فانه يفتقر الى موثريه فان كانت حادثه غير منتهيه الى موثريه قديمه لزم الدور و

التسلسل بعين ما ذكرتم وان كانت منتهيه الى قديم لزم قدم الحادث اليومي فما اجبتم به عنه فهو جوابنا عن حدوث

العالم والتسلسل وان كان انها يستحال قدم العالم لانه يستلزم التسلسل الخ ولازم الجمع فقدم العالم ح وان لم يستحل

بطل الدليل وان استحال لزم استحالة قدم العالم لانه يستلزم التسلسل لان يوما قبل يوم وقبل ذلك اليوم يوم وهكذا

ولا ينتهي الى يوم ليس قبله يوم وزمان ليس قبله زمان فيلزم من قدم العالم التسلسل وقد اعترفتم بانه باطل ولانه

الطل الى بطلانه قدم العالم بطريق الشبهة الثانيه ان العالم ممكن لا بالضروره انه لو لم يكن ممكنا لكان واجبا

او ممتنعا ولو كان كذلك لاستحال ان يصير ممكنا لاستحالة انقلاب الواجب والممتنع ممكنا والامكان وجودی لانه نقيض

الامكان العدمی والعدم لا ينافي العدم وهو صفة للممكن وقدم الصفه يستلزم قدم الموصوف بالضروره

واذا تحقق انه ثبوت الامكان وموصوفه تحقق وجود العالم ازلا واجيب بوجوه آ انا لا نسلم ان الامكان

وجودی لان الممكن قبل حدوثه متحقق له الامكان فلو كان الامكان وجوديا مع انه مفتقر الى الموصوف لزم قيام

الصفة الموجودة بالمعدوم او قيام صفة الشيء في غيره وهما محالان لا ن الامكان صفة وجوديه فلا يكون صفة

وجوديه ب ان الماهيه متصفة بامكان الوجود قبل وجودها فلو كان صفة وجوديه لزم اتصافها بالوجود قبل

وجودها وانه ج ان الامكان لو كان وجوديا لكان اما واجب الوجود لذاته وانه ح اذ صفة الممكن يمتنع ان يكون واجبه

الوجود لذاته فالافتقار الى الممكن ويمتنع افتقار واجب الوجود لذاته الى الممكن ولان الصفة يمتنع تحققها بدون الموصوف
فكيف يكون واجب الوجود لذاته اذ واجب الوجود لذاته لا يمتنع تحققه بدون تحقق غيره واما ممكن الوجود فيفتقر الى موثر
ويتسلسل الكلام فيلزم الدور او التسلسل د انه لو كان وجوديا لزم ان يكون لكل فرد من افراد الممكنات لان الامكان ازلي
وجودي يستحيل قيام الامكان في غيره لاستحالة قيام صفة الشيء في غيره بالضرورة وبانه لو صح لزم بطلان الدليل لجواز ان يقوم
الامكان الذي هو صفة للممكن في غيره اذ لا يلزم منه الا قيام صفة الشيء في غيره فاذا جاز لم يمتنع فلا يتم الدليل
ووجود الصفة اذ لا يستلزم وجود الموصوف اذ لا يلزم امتناع حدوث شيء البتة وانه باطل بالضرورة ه انه لو صح ما
ذكرتم لزم كون الممكن واجب الوجود لذاته لان الامكان ذاتي وهو ازلي وثابت للممكن ازلا لا يتحقق موثرا اولا ولا معنى لواجب
الوجود لذاته الا ما وجب تحقق وجوده بتحقق وجود غيره اولا و انه لو صح ما ذكرتم لزم استغنا الممكن عن الموثر لان الامكان
ذاتي ثابت دائما يمتنع زواله عنه وهو وجودي وصفة للممكن ووجود الصفة انما يتحقق بموثر او لا يتحقق يستلزم وجود
الموصوف اما الممكن واذا تحقق الشيء وجوده دائما تحقق بموثر او لم يتحقق لم يفتقر الى الموثر ويلزم استغنا الممكن عن
الموثر وينسد باب طريق اثبات العلم بوجود واجب الوجود فلا يمكن اثبات ايجابه لانه صفة له واثبات الصفة فرع اثبات
الموصوف فاذا امتنع العلم به امتنع العلم بثبوت صفة له الشبهة الرابعة ان الايجاد جود فلو لم يكن
موجبا للعالم ازلا لكان تاركا للجود مدة لا نهاية لها وانه غير لائق بالجواد المطلق والجواب انه منقوض بايجاد
المتجددات من الاعراض والذوات فان وجودها جود فيلزم كونه تاركا للجود مدة غير متناهية بالنسبة اليها فلو كان
الايجاد جودا مطلقا والجواد لا يترك الجود مدة ما لزم وجود هذه الحوادث ازلا وانه محال فما اجبتم به عنه فهو جوابنا
لا يقال انه جود بالنسبة الى بعض دون بعض لانا نقول لانه كذلك بالنسبة الى الحوادث المقدرة لا يقال انها ليست منه
لانا نقول فوجود ما جود ولم يجب تحققه عنه فلا يلزم تحقق كل جود عنه وانه يبطل الدليل ولانه يستلزم ان يكون

جود عين

جود عين اكثر واعظم من جوده وانه محال ولانه لو كان موجبا لم يكن جوادا الا ان شرط كون الفعل جودا قصد
فاعله اليه وكل من لم يكن له قصد ولا داع الى الايجاد لا يوصف بانه جواد في افعاله الشبهة الخامسة ان
علة وجود العالم وجود الواجب ووجود العلة يوجب وجود المعلول فاذا كانت ازلية كان المعلول
ازليا والجواب انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا اذ لو كان مختارا لم يلزم من قدمه قدم اثره واذا كان انما يلزم
ذلك ان لو كان موجبا فاثبات الايجاب به دور لان ثبوت الايجاب به متوقف على صحته وصحته متوقفة على
ثبوت الايجاب به وهو دور صريح وبانه منقوض بالمتجددات من الاعراض والماهيات الشبهة السادسة
انه لو كان محدثا لكان الواجب موجبا له بعد ان لم يكن موجبا وكل ما كان كذلك فايجاده متوقف على قصد
وداع يقصده الى ايجاد شيء اما ان يكون اولى بالنسبة اليه او لا والثاني يستلزم الترجيح لا لمرجح وانه محال ولانه
ينسد باب طريق العلم بوجود الواجب لذاته وانه محال ومعه يلزم امتناع اثبات اختياره وان كان الاول
لزم استكماله بغيره فيلزم نقصه لذاته لان كل من استكمل بغيره فهو ناقص لذاته واجيب بوجوه
آ ان المختار يرجح بقصده الواحد المتساويين لا لمرجح عنه كالهارب اذا عرض له طريقان
متساويان من كل وجه فانا نعلم بالضرورة انه يقصد الى احدهما لا لوجود مزية فيه على الآخر وانه لا يقف
حتى يتفكر في ذلك اصلا ولا يعلم العدو ولاجل عدم وجود مزية في احدهما يوجب قصد سلوكه دون الآخر
وكذلك الجائع والعطشان فانا نعلم انه لو تساويا من كل وجه انه يقصد الى احدهما لا لمزية فيه توجب
قصده دون الآخر ويرجحه بذلك القصد دون الآخر ونعلم انه لا يبقى حتى يموت جوعا وعطشا لاجل انه
لم يجد في احدهما مزية توجب ترجيح القصد اليه دون الآخر ب انا نقول ما ذكرتم لو صح ما ذكرتم لزم
بطلان الايجاب فانا نقول صدور الايجاب ترجيح اما ان يكون اولى بالنسبة اليه او لا والثاني يستلزم

الترجيح لا لمرجح وهو اول ويلزم استكماله بغيره وكلاهما مح بما ذكرتم فيستحيل ان يكون موثرا في شيء البتة لا اختيارا ولا
ايجابا والثالث اتفاقا فيما اجبتم به فهو جوابنا عن ذلك ج ان قصد احد المتساويين بالنسبة الى الفاعل
لكونه في ذلك الواحد اولوية بالنسبة الى بعض الامر صالح للترجيح ولا يلزم استكمال الفاعل بذلك ولا نقصه لذاته
الشبهة السابعة ان كل ما لابد منه في وجود العالم ومؤثريه الواجب في وجوده ان كان ازليا لزم اما قدم
العالم او الترجيح لا لمرجح والثاني مح اتفاقا ولانه لو جاز لزم انسداد باب طريق العلم بوجود الواجب والا مح
فتعين انه كان كل ما لابد منه في ايجاد الواجب للعالم ازليا ان يكون العالم ازليا وهو المط ولكان كل ما لابد منه في ايجاد
الواجب للعالم ليس بازلي فلا بد ان يكون كل ما لابد منه في المؤثرية او بعضه حادثا وح فذلك الحادث اما ان يكون كل ما لا
بد منه في مؤثريه الواجب فيه ازليا فيلزم ازلية الحادث او الترجيح لا لمرجح لانه ان وجب وجود الاثر عند وجود
كل ما لابد منه في المؤثرية لزم قدم الحادث وان لم يجب لزم الترجيح لا لمرجح وهما محالان فاستحال ان يكون كل ما لابد
منه في المؤثرية او بعضه حادثا فيكون قديما ويستحيل تخلف الاثر لما قلناه فتعين تقدمه ومحصله ان كل ما لابد منه في
المؤثرية ان كان حادثا لزم اما الدور او التسلسل او الترجيح لا لمرجح والكل مح فيكون كل ما لابد منه في المؤثرية
قديما ويلزم منه اما قدم الاثر او الترجيح لا لمرجح والثاني مح فتعين الاول وهو المط واجيب بوجوه آ
ان هذا انما يلزم في حق الموجب لا في حق المختار لجواز ترجيح لا لمرجح لما مر بيانه وح فنقول ذ لم لا يجوز هذا انما يصح
ان لو ثبت الايجاب فلو اثبتنا الايجاب به دار لتوقف ثبوت كل واحد منهما على الاخر وذلك محال ب حاصله
ان المختار رجح لا لمرجح وان هذا الترجيح لا لمرجح لم يكن حاصلا ازلا وهو احد القسمين الذين ابطلناهما
لان هذا الترجيح لا لمرجح ان تحقق ازلا تحقق الاثر ازلا وان لم يتحقق ازلا فهو حادث فحدوثه ان كان لا لمرجح لزم
الترجيح لا لمرجح وقد ابطلناه وان كان لمرجح اما ترجيح آخر من المختار لا لمرجح او غيره واياما كان نقل الكلام
اليه ويلزم اما الترجيح لا لمرجح وهو بط لما ذكرناه وبالاتفاق او ينتهي الى مرجح ازلي هو ترجيح الفاعل لا لمرجح
او غيره فيلزم ازلية الاثر وهو المط والجواب ان الترجيح لا لمرجح قسمان احدهما ترجيح احد المتساويين

لا لمرجح البتة وذلك مح والثاني ترجيح المختار لا لمرجح غير ترجيحه بقصده الى احد المتساويين لا لمزية
في احدهما يوجب ترجيح القصد اليه دون الاخر وهذا ليس بمح ودليلكم انما يتم ان لو استحال الترجيح لا لمرجح
مطلقا وهذا غير مسلم لما ذكرناه ولانه لو صح لزم امتناع حدوث مرجح البتة لان حدوثه يستلزم اما
التسلسل او الدور او الترجيح لا لمرجح فما اجبتم به فهو جوابنا عن حدوث جملة العالم ولانه لو صح لزم
بطلان قدم العالم لان قدمه يستلزم التسلسل وهو مح لا لزوم المح ح وقد تقدم بيانه ج ان الارادة
اقتضت لذاتها تعلقها بايجاد العالم في وقت حدوثه دون ما قبله وما بعده والمراد بالوقت المقدر
لا المحقق ورده الحكما بان ذلك الوقت ان تحقق ازلا لزم ازلية العالم وان كان حادثا نقل الكلام
اليه فانه كان كل ما لابد منه في ايجاده وحدوثه ازليا لزم ازلية الحادث والترجيح والا لزم الدور او التسلسل
والجواب انه انما يلزم ان لو كان الوقت محققا اما اذا كان مقدرا فلا اذ جميع الاشياء متقررة
في علم الواجب ازلا وح ان يتحقق الوقت الذي علم الباري ان العالم يوجد فيه شرطا في وجوده
لاستحالة انقلاب علمه جهلا فتعلق ارادته بايجاده في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لان تعلقها بالشيء
على وفق العلم ورده الحكما بان ذلك الوقت الذي علم الواجب انه يوجد فيه ان كان ازليا لزم ازلية الحادث
والترجيح وان كان حادثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث جملة العالم فيلزم اما ازلية ذلك الزمان او
التسلسل او الدور وقد ابطلنا جميع ذلك والجواب انه انما يلزم ان لو افتقر وجود العالم الى
زمان محقق اما اذا كان الزمان المذكور مقدرا وجميع الاشياء متقررة في علم الواجب وتحقق ذلك لا
يفتقر الى مؤثر ايجادي فلا يلزم التسلسل والدور او قدم الحادث لانه انما يلزم ان لو كان ذلك الزمان
وجوديا اما اذا لم يكن فلا يصح ان يقال ان كل ما لابد منه في ايجاده اما ازلي او حادث اذ لا وجود له

ولا مؤثر بغيره د ان شرط حدوث العالم حضور الوقت الذي علم الله تعالى ان ايجاده فيه مشتمل على مصلحة
وذلك لم يتحقق ازلا ورده الحكما بانه ان كان ذلك الوقت المشتمل على المصلحة ممتنعا ازلا لزم ازليه العالم
والا فالكلام فيه كالكلام في جملة العالم فيلزم اما الدور او التسلسل او الترجيح لا لمرجح والجواب ان
نقل الكلام اليه انما يصح على تقدير ان يكون له وجود خارجي اما اذا لم يكن بل يكون متحققا في تعلق علم البارئ
فلا يلزم ذلك لان مثل الا وجود له خارجا لا يعلل ان يكون كل ما لا بد منه في ايجاده اما ان يكون ازليا او حادثا
او لا وجود له حتى يلزم افتقاره الى تحقق كل ما لا بد منه في ايجاده ه ان ايجاد العالم ازلا ممتنع لانه
حادث وكل حادث مسبوق بالعدم والازلية عبارة عن نفي المسبوقية فالجمع ممتنع ورده الحكماء
بان انقضا الازل شرط ايجاد العالم فعدمه ازلا لفوات شرطه فذلك الشرط حادث
وكل حادث لا بد له من مؤثر فينتقل الكلام اليه فيلزم اما الدور او التسلسل والجواب
ان زوال الازلية لا يفتقر الى مؤثر فلا يصح نقل الكلام اليه و ان ايجاد العالم ممتنع ازلا وفيما لا
يزال ممكن ورده الحكماء بان حدوث الوقت شرط المكلف (?) ولم يكن ازلا ثم تحقق فيما لا يزال فينتقل
الكلام الى تحقق ذلك الوقت وجميع ما لا بد منه في تحققه ان كان ازليا او منتهيا الى ازلي لزم ازليه
الحادث وان كان حادثا غير منتهي الى ازلي لزم التسلسل او الدور والجواب ان نقل
الكلام اليه انما يصح ان لو كان له تحقق خارجا اما اذا كان يتحقق في علم البارئ جل ذكره لا
وجود له خارجا فلا يحتاج الى مؤثر والحكما لا بد منه في التاثير قالوا وايضا يلزم جماد كرتم
ان يكون العالم ممتنعا ازلا ثم صار ممكنا فيما لا يزال فيلزم انقلاب الحقائق وايضا يلزم
انسداد باب طريق العلم باثبات الصانع لجواز ان يكون الشي ممتنعا لذاته في وقت
ثم يصير واجبا في وقت اخر وانا اقول ان المراد ان ايجاد العالم ممتنع في
الازل وفيما لا يزال فهو دائم ممتنع الوجود ازلا وممكن الوجود فيما لا يزال ازلا
وفيما لا يزال فهو دائم ممكن الوجود [illegible] لا يزال [illegible] وفيما لا يزال فاذا كان الامر
كذلك لم يلزم انقلاب الحقائق ولا انسداد باب طريق العلم بوجود الصانع ف ان

في الازل

الحجة المذكورة معارضة بالحادث اليومي فنقول الحادث اليومي موجود وجميع ما لا بد منه
في مؤثريه المؤثر فيه ان كان ازليا لزم ازليه الحادث وانه ممتنع بالضرورة وان كان حادثا فان
انتهى الى ازلي لزم ازليه الحادث والا لزم الدور او التسلسل فما اجبتم به عنه فهو جوابنا
عن جملة العالم ورد بان ازلية العالم تستلزم تسلسل الحوادث فان كان جائزا لزم بطلان
الدليل المذكور وان كان ممتنعا امتنع قدم العالم لانه يستلزم المحال ولازم المحال محال وانا اقول
مؤثريه كل ما لا بد منه في المؤثريه ان كان ازليا لزم ازليه الاثر ان اريد به مع ثبوت ايجاب المؤثر
فمسلم لكن توقف صحة الدليل المذكور على ثبوت الايجاب فاثبات الايجاب به دور صريح وان
اريد ان كل ما لا بد في مؤثريه المؤثر موجبا كان او مختارا ان كان ازليا لزم ازليه الاثر
ممنوع ذلك وقد تحقق كل ما لا بد منه في مؤثريه حظ (?) المؤثر ازلا لا يستلزم ازليه الاثر لجواز
ان يكون مختارا ومن جملة ما لا بد منه في مؤثرية المؤثر المختار ازلا عدم الاثر ازلا
ليمكن توجه قصد المختار وداعيه الى ايجاده واذا كان من جملة ما لا بد منه في
مؤثرية المؤثر ازلا عدم الاثر ازلا لم يلزم منه وجود الاثر ازلا والا لزم اجتماع
وجود الاثر وعدمه في وقت واحد وانه ممتنع بالضرورة ٥٤

عارية بدش فالدين
لابن كمال عطر الخطيب عفا الله
عنهما واصلح شانهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مبدع الصور ومنشئ البشر وخالق الشمس والقمر الذي بالجود
والاحسان اشتهر وفي اياته ومخلوقاته ظهر وبكنه ذاته عن الاوهام
استتر فلا يتلوث به فهم ملك ولا بشر نحمده على ما نهج لنا من الشرع
المطهر الهادي الى احسن السير واوضح لنا من العبر الباعثة للفكر
المؤدية الى سعادة المنشر والصلوة على اشرف الفطر وخلاصة البشر
محمد واله الغرر ما همى سحاب وهمر وغسق ليل ودجر وتنفس صبح
وانفجر **وبعد** فهذه المقدمة الموسومة باللمعة الجلية في معرفة النية
وهي مع اشتمالها على فروع غريبة ونكات عجيبة حلوة المطعم لذيذة
المغنم عملتها راجيا بوضعها الثواب ومتوكلا على رب الارباب وفيها مقدمة
وابواب **اما** المقدمة ففي وجوب النية وحقيقتها ويدل على وجوبها العقل
لان الفعل عند صدوره يحتمل وجوها ولا يختص باحدها الا بالنية
فان لطمة اليتيم مثلا تحتمل امرين يوجب احدهما المدح والاخر الذم
والنقل كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والاخلاص
انما يتحقق بالنية وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما للحصر والاجماع
وحقيقتها القصد الى ايقاع الفعل على وجهه متقربا اداء او قضاء ان وضع
له الوقتان والا اسقط القيدان ولم يضع الشارع لها لفظا معينا فيتبع

وانما ذكرها علماؤنا في المقدمات والعقايد على سبيل التعليم والتفهيم اذا
عرفت هذا فاعلم ان كل فعل يحاذ لو خلا عن النية فهي شرط في صحته
كالصلوة والصوم وضابطه ما تعلق غرض الشارع بحصوله مع ملاحظة
التقرب وان وقع موقعه وبدونها مسلمة لم يشترط بها وان كان افضل
وضابطه ما كان الغرض منه ايقاعه في الوجود فقط كالقضاء وتحمل الشهادة
وادائها **الباب الاول** في الطهارة واقسامها ثلثة **الاول** الوضوء وهو واجب
ومندوب ولا يجب لنفسه اصلا بل لغيره وهو الصلوة والطواف ومس كتابة القران
مع خلو الذمة عن وجوب احد الثلثة ينوي به الندب ولو تحقق وجوبها
بعد ذلك استباحها به ان كان قد نوى الاستباحة فيه او الرفع والا فلا و
يجب الاولان بالاصل والتحمل والثالث برؤية الغلط في المصحف اذا لم
يتم اصلاحه الا بمسه ويشترك الثلثة في النذر واخويه ونيته اتوضأ
لاستباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله ولو ابدل المختار الاستباحة
بالرفع جاز وكذا اتوضأ لاستباحة مس خط المصحف او الطواف وان
لم يردها على اشكال وكذا يجوز ان ينوي استباحة صلوة معينة وان
كانت مندوبة ويدخل بها في غيرها وان نفاه وليس كذلك الطواف المندوب
لعدم اشتراط الطهارة فيه ومنه نظر وقد يجب الوضوء بالنذر فان عينه
بوقت تعين فيكفر او خالف ان لم يتكرر ذلك الزمان ويقضي وان اطلق

كان وقته العمر ويتضيق عند ظن الوفاة فيأثم لو اخّر حينئذ ولو مات مع ذلك
وجبت الكفارة في ماله ولا معه تسقط ونيته اتوضأ لوجوبه بالنذر قربة الى
الله ولم يضم الرفع او الاستباحة وتستبيح به مع احدهما الدخول في مشروطه
لا مع الاطلاق ويحتمل انصرافه الى الرافع فلا يجزئ الاطلاق فلو عيّنه بوقت
فاتفق فيه متطهرا لم يجب الحدث ويجدد احتياطا ومع خلو الذمة عن مشروطه
يستحب دائما وقد يوكد لاسباب فمنها ما لا يصح فعله الا به كالصلاة وان كانت
مندوبة ومنها ما يصح بدونه والوضوء مكمل له كالطواف المندوب والسعي
ورمي الجمار وقراءة القرآن والدعاء وتكفين الميت والصلاة عليه والسعي في
الحاجة ونوم الجنب وجماع المحتلم والحامل وزيارة المقابر ولو اراد احد
هذه عينه ولم يكف عن غيره ولا يكفي الاطلاق ولو رفع الحدث كفى عن الكل وقيل
لا بد في المندوب من الرفع حيث يمكن ومع تعذره ينصرف الى الصورة ويعيّن
سببه فيقول اتوضأ لنوم الجنب مثلا لندبه قربة الى الله ومحل النية عند
غسل يديه المستحب ثم عند المضمضة ثم الاستنشاق ثم خلالها وتتضيق
عند غسل اول جزء من اعلى الوجه مستديما حكمها حتى الفراغ ولو ظن دخول
معناه البقاء على حكمها والعزم على مقتضاها
الوقت فنوى الوجوب او عدمه فنوى الندب ثم ظهر الخلاف اعاد على الاصح
القسم الثاني الغسل وهو واجب وندب فالواجب غسل الجنابة والحيض والاستحاضة
والنفاس وغسل الميت ومسّه قبله بعد برده فغسل الجنابة والموت واجبان

لنفسهما

لنفسهما ويسقط فرض الوضوء معها وبدونه مع الاول دون الثاني والبواقي لغيرها
فلا يجب واحد منها الا بوجوب مشروطه وهو مشروط الوضوء ودخول المسجدين
واستيطان غيرهما وقراءة العزائم والصوم في غير المس فمع خلو الذمة من احدها
ينوى به الندب ونية الجنابة اغتسل للجنابة لوجوبه قربة الى الله ومحلها
كالوضوء الا الوجه فعوضه الرأس ويتخير كل جزء منه حتى الوجه ولا يشترط الموالاة
في الغسل الا في السلس والمبطون اذا خافا فجاءة الحدث في اثنائه وامنها مع
عدم التوالي ويتخير في المس بين اغتسل غسل مس الميت لندبه قربة الى الله
او اغتسل لرفع الحدث او استباحة الصلاة لندبه قربة الى الله ومع شغل الذمة
بمشروطه ينوي الوجوب ولا يكفي في استباحة الصلاة بل لا بد من الوضوء قبله
او بعده وان تراخيا والحدث متقدم اتوضأ لرفع الحدث لندبه قربة الى الله
ويستبيح به الفرض بعد تحققه وكذا السابقة في الحيض والنفاس اما الاستحاضة
فان غسلها يجامع حدثها فالدم ان لم يغمس القطنة وجب الوضوء لكل صلاة ومعه
ولم يسل اضافة الغسل للصبح بعد دخول وقتها الا ان تكون متنفلة او صائمة
مطلقا فتقدمه على الفجر وجوبا ويجزئ وان سال وجب مع ذلك غسل للظهرين
بالاغتسال
تجمع بينهما وكذا العشاءين ولو اخلت الصائمة بالاغسال قضت وكذا الحائض
والنفساء والجنب يكفر ولا شيء على الآخر ونيته اغتسل غسل الاستحاضة
او للصوم او لاستباحة الصلاة لوجوبه قربة الى الله وعليها مع ذلك الوضوء وتنوي

لرفع حدث الجنابة او لرفع الحدث او لاستباحة الصلاة او اغتسل

به الاستباحة لا الرفع كدائم الحدث وعليه الوضوء لكل صلوة والشروع فيها بعده
ولو تراخى غير مقتنا غير ل بشروطها الواجبة وسننها كالاذان والاقامة والتوجه
استانف وكذا المستحاضة ولو كان له وقت يظن خلو الحدث فيه عن قدر الصلوة
الوضوء او الغسل
وجب توخيه ونيته غسل الحيض اغتسل لرفع حدث الحيض او لرفع الحدث
او لاستباحة الصلوة لوجوبه اداء لندبه قربة الى الله وكذا النفاس وتجعل عوض
الحيض النفاس ونيته تغسيل الميت اغسل هذا الميت لوجوبه قربة الى
الله ولو قال اغسل هذا الميت بماء السدر جاز فيضم الكل للكافور والقراح
ويجوز ان يجمعها في نية كما يجوز جمع الثلث ويضم اليه الوضوء ندبا فيقول
اوضئ هذا الميت لندبه قربة الى الله وتخير في تقديمه وتاخيره عن الغسل هنا
لتخيره لحكمية النجاسة ونيته التيمم في الحنوط والتكفين والدفن وينوي بها
الوجوب فيقول احنط هذا الميت لوجوبه قربة الى الله عند ابتداء الشروع
فيه ونية تكفينه اكفن هذا الميت لوجوبه قربة الى الله عند عقد المئزر مستمرا
عليها الى عقد اللفافة ونية دفنه ادفن هذا الميت لوجوبه قربة الى الله عند
تناوله مستمرا الى تمام اضجاعه على يمينه مستقبلا في حفيرة حارسة من الهوام
ولو اجتمعت اسباب الواجبة تداخلت الا الجنابة فتجزي عن غيرها ولا يجزي
عنها ويدخل الكل تحت الموتة والندب قد يكون للزمان كيوم الجمعة ووقته
من طلوع فجره الى الزوال ثم يصير قضاء الى آخر السبت وخائف الاعواز فيه يقدم

من اول

اول الخميس ويعيده لو وجده فيه وافضل الاداء والمقدم آخره والقضاء اوله
ونيته لو وديته اغتسل غسل الجمعة اداء لندبه قربة الى الله ولو حذف
الاداء لم يضر ولتقديمه اعجل او اقدم غسل الجمعة لندبه قربة الى الله ولقا ضيه
اقضي غسل الجمعة لندبه قربة الى الله وفرادى رمضان وآكدها الاولى
ومن نصفه الى ثلث وعشرين وليلة الفطر ويومي العيدين وعرفة والغدير
ولا بد من تعيين السبب فيقول اغتسل لاول ليلة من رمضان او ليلة
ثلاث وعشرين منه او ليوم عرفة لندبه قربة الى الله وللمكان كالحرم ومكة
ومسجدها والكعبة والمدينة ومسجدها ونيته اغتسل لدخول الحرم مثلا
لندبه قربة الى الله وللفعل كصلوة الحاجة والاستخارة وقضاء الكسوف
المستوعب لتاركه عمدا وللتوبة والسعي لرؤية المصلوب بعد ثلاثة ونيته
اغتسل لصلوة الحاجة مثلا او لرؤية المصلوب او من رؤية المصلوب لندبه
قربة الى الله ويقدم ما للمكان والفعل الا ان يكون سببا معدا كالرؤية او واجبا
مضيقا كالتوبة وينقضها الحدث قبله وما للزمان فيه ولا تداخل مطلقا
ويجامعها الحدث ولا ينقضها مطلقا وقد يجب الغسل بالنذر واخويه اذا
عينه باحد اسبابه لا مطلقا ونيته اغتسل غسل الجمعة مثلا لوجوبه بالنذر
قربة الى الله **القسم الثالث** التيمم وهو واجب وندب فموجبه موجب الطهارتين
وخروج الجنب من المسجدين وكذا الحائض والنفساء وحكم اللبث والدخول

مع الضرورة كذلك وهل يدخل به في الصلوة فيه نظر عند العجز عن استعمال الماء بدلاً
عنها او عن احديها فنيته اذا كان بدلا عن الصغرى اتيمم بدلا من الوضوء لاستباحة
الصلوة لوجوبه قربة الى الله ثم يضع يديه على الارض او ما يقع عليه اسمها كالمدر
والحجر وان كان صلدا كالرخام لا المعدن او النجس او المغصوب او مقارنا له
ثم يمسح بهما وجهه من قصاص شعره الى طرف انفه الاعلى ثم ظهر كفه اليمنى ببطن
اليسرى ثم ظهر اليسرى ببطن اليمنى مستوعبا للممسوح خاصة واذا كان بدلا
عن الكبرى اتيمم بدلا من الغسل لاستباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله ثم
يضرب ضربتين احديهما للوجه والاخرى لليدين ولو اجتمعا تيمم عنهما بنيتين
منفردتين ويتخير في التقديم وذلك في غير الجنابة ويحتمل في الميت ثلاثا كغسله بثلاث
نيات ويجزي الواحدة فيقول اتيمم هذا الميت بدلا من غسله لوجوبه قربة
الى الله ثم يضرب ضربتين لوجهه ويديه ويمسح منهما ما يمسح الحي في تيممه وعلى
الاحتمال اتيمم هذا الميت بدلا من غسله بماء السدر لوجوبه قربة الى الله ثم يأتي بنيته
الباقيتين على الظاهر او اتمم لهذا الميت بدلا عن غسله بماء السدر والكافور
والقراح لوجوبه قربة الى الله ويضرب له ست ضربات الموتر منها للوجه والشفع
لليدين ويستباح به ما يستباح بالمبدل على قول وينقضه نواقضه والتمكن
منه لا خروج الوقت نعم لا يؤدي به في اوله اذا توقع زوال العذر في آخره ويصلي
به الفرض والنفل اداء وقضاء اصالة وتحملا ومندوبه ما كان بدلا عن الوضوء

المستحب

المستحب الرافع وللنوم وصلوة الجنازة **الباب الثاني** في الصلوة وهي واجبة
ومندوبة فالواجبة منها اليومية فالظهر والعصر والعشاء في الحضر اربع اربع
والمغرب ثلاث والصبح ركعتان ونيتها اذا كانت اداء من الامام والمنفرد
اصلي فرض الظهر مثلا اداء لوجوبه قربة الى الله ولو كانت مندوبة كالمعادة
مع الجماعة قال اعيد الظهر اماما او ماموما لندبها قربة الى الله ويتخير الصبي
نية الوجوب او الندب واذا كانت قضاء اصلي فرض الظهر مثلا قضاء لوجوبه
قربة الى الله وان كانت عن الغير قال اصلي فرض الظهر مثلا نيابة عن والدي
او عن فلان قضاء لوجوبه قربة الى الله او اصلي فرض الظهر قضاء لوجوبه عني او على
على فلان قربة الى الله ولو كان متبرعا قال اصلي فرض الظهر قضاء عن فلان
لوجوبه عليه وندبه علي قربة الى الله **تتمة** يجب في الاحتياط النية وصورتها
اصلي ركعة او ركعتين احتياطا لما سهوت به في فرض الظهر مثلا اداء لوجوبه
قربة الى الله مع بقاء وقت المجبورة ومع خروجه ينوي القضاء ولو كانت قضاء
نواه كذلك ولو كانت المجبورة تحملا عن الغير قال اصلي ركعة احتياطا لما سهوت
به في فرض الظهر الواجب علي نيابة عن فلان قضاء لوجوبه قربة الى الله ولو كان
الاحتياط نفسه تحملا قال اصلي ركعة احتياطا للظهر قضاء لوجوبها على فلان
نيابة عنه قربة الى الله ثم يحرم ويعتبر فيه ما يعتبر في الصلوة وقراءة الفاتحة
خاصة اخفاتا ولو كانت للظهر وجب تقديمها على العصر مع سعة الوقت ولو ضاق

ومن الاعم [illegible] اصلي فرض الظهر [illegible]
صلاة [illegible]

الا عن قدر الاحتياط صلى العصر ولو بقي قدر العصر خاصه احتمل اختصاصها
به وقضاء الاحتياط والمزاحمه به فينوي فيه الاداء تبعا للفريضه ويحتمل القضاء
ولو خرج صارت قضاء فتترتب على الفوايت تنبيه هذا كله على القول بانها تمام
او من وجه وعلى القول بكونها منفرده من كل وجه تصير قضاء وتترتب على
الفوايت اذا بقي قدر العصر خاصه ولو ذكر قبلها نقص المصلي ولم يبطل الوقت
الوقت اتم من غير تحريم ان لم يحدث او يستدبر او تكلم وفي اثنائها تبطل وكذا
بعده اذا خالف ولو وافق صحا ولو ذكر تمامها قبله سقط وفيه تخيير ولا تبطل
الصلوه بتخلل الحدث بينه وبينها وهل يصح القدوه فيها عنها او بغيرها من الفرايض
فيه نظر ونيه قضاء التشهد اقضي التشهد المنسي لوجوبه قربه الى الله ونيه
قضاء الصلوه على النبي واله عليهم السلم اقضي الصلوه على النبي واله لوجوبها قربه الى الله
ثم يقول اللهم صل على محمد وال محمد ونيه قضاء السجده اقضي السجده المنسيه
لوجوبها قربه الى الله ويعتبر فيها ما يعتبر في سجود الصلوه ومحل النيه بعد وضع
الجبهه او مقارنا له وكذا السهو والعزيمه ولا يعتبر الجلوس الا في الاحتياط والسهو
ونيه سجود السهو اسجد سجدتي السهو لوجوبهما قربه الى الله ويجب الطمانينه
بينهما والذكر بما يجزي في الفرض وقيل يتعين بسم الله وبالله اللهم صل على محمد واله
محمد او بسم الله وبالله السلم عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته دون الطهارة
والاستقبال وقيل يعتبر فيهما ما يعتبر في سجود الصلوه ويأتي بها ولو طال الزمان

ولو اخل بها لم تبطل صلاته ويقضيها الولي احتياطا وتتعدد بتعدد سببه
مطلقا ولا يجب تعيينه ولا الترتيب بين افراده ولا بينه وبين الاحتياط ونيه
سجدة العزيمه اسجد سجدة التلاوة لوجوبها قربه الى الله ولا يجب فيها ذكر بل يستحب
لا اله الا الله حقا حقا لا اله الا الله ايمانا وتصديقا لا اله الا الله عبودية ورقا
سجدت لك يا رب تعبدا ورقا او يقول رب امنت بما كفروا واعترفت بما
انكروا واجبت الى ما دعوا لا اله الا الله ربنا ورب ابائنا الاولين تنبيه
لو فاته ابعاض من صلوه رتب الاول فالاول وكذا لو كان من صلوات ولا يجوز
فعلها خارج الوقت اختيارا ومع النسيان او الضروره ينوي القضاء وتترتب
على الفوايت ولا تبطل الصلوه بتخلل الحدث بينها وبينها ويقضيها الولي ومنها
الجمعه ركعتان عوض الظهر ونيتها من الامام اصلي صلوه الجمعه اماما لوجوبها
قربه الى الله ومن المأموم اصلي صلوه الجمعه ماموما لوجوبها قربه الى الله ولا
تقبل النيابه والقضاء ومنها صلوه العيدين ونيتها من الامام اصلي
صلوه العيد اماما لوجوبها قربه الى الله ومن المأموم اصلي صلوه العيد ماموما
لوجوبها قربه الى الله ولو اختلت شرايطها استحبت جماعه وفرادى ونيتها
من الامام والمنفرد اصلي صلوه العيد لندبها قربه الى الله ومن المأموم اصلي صلوه
العيد ماموما لندبها قربه الى الله والتحمل في القراءه خاصه دون التكبيرات والقنوت
ولا تصح من المشغول بالقضاء ولا تقضى فلا تقبل النيابه ومنها صلوه الكسوف

ونية الزلزلة اصلي صلوة الزلزلة ادآ لوجوبها قربة الى الله

واخواتها وبنيتها من الامام والمنفرد اصلي صلوة الكسوف ادآ لوجوبها قربة الى الله ومن المأموم اصلي صلوة الكسوف ماموما ادآ لوجوبها قربة الى الله ونيته الاخاويف كالرياح العاصفة والمتلونة المخوفة والصيحة اصلي صلوة الايات ادآ لوجوبها قربة الى الله ووقتها من ابتدآ الاحتراق الى ابتدآ الانجلآ وفي الايات مدتها فلو قصر عن الصلوة وشرطها المحصل سقطت ادآ وقضآ وفي الزلزلة والصيحة العمر وتصلي ادآ دائما ولو خرج وقت الموقتة عوض الادآ في نيتها بالقضآ ولو اقتدى القاضي بمثله او بمصليها ادآ مع سعة الوقت للفرضين جاز ولو ترك منها ركوعا او ركوعين حتى يجد ساهيا بطلت ولو شك وتعلق بالركعات بطلت وبالركوعات يبني على الاقل وتعاد مع بقائه ووقتها ندبا ومع الجماعة كذلك كغير المشروط بالواجبة مطلقا ولا يضر الاجزآ كالتشهد ولو كانت عن الغير قال اصلي صلوة الكسوف او الايات قضآ لوجوبها على والدي او فلان قربة الى الله ومنها صلوة الطواف ركعتان وهي واجبة في الطواف الواجب ومندوبة في المندوب فنيتها اذا كانت واجبة اصلي ركعتي طواف العمرة المتمتع بها او المفردة او طواف الحج او النسآء الواجب علي في النسك الفلاني ادآ لوجوبها قربة الى الله ووقتها بعد الطواف الى قبل تمام السعي ثم تصير قضآ فلو ذكر تركها خلال السعي رجع فاتى بها ادآ ثم اتم السعي ولو لم يذكر حتى فرغ نوى فيها القضآ فيقول اقضي ركعتي الى اخره وان كانت تحملا عن الغير اصالة او باجرة قال اقضي ركعتي الطواف الفلاني الواجب على

فلان في النسك الفلاني الواجب نيابة عنه قربة الى الله ولو كان متبرعا قال في اخرها وندبا على وان كان نفس النسك تحملا قال المتحمل له اصلي ركعتي طواف العمرة المتمتع بها الحج الاسلام مثلا الواجب علي نيابة عن فلان ادآ لوجوبهما قربة الى الله وان كان قضآ قال اقضي عوض اصلي ولو مات النائب قبل فعلها قضاها الولي على الاحوط فيقول هو او نائبه اقضي ركعتي طواف العمرة المتمتع بها الحج الاسلام الواجب على فلان تحملا عن فلان نيابة عنه لوجوبهما قربة الى الله ومنها صلوة النذر واليمين والعهد وهو اما معين بهيئة او زمان فيجب ايقاعها فيه وان كان احد الخمس ويكفي لو اوقع غيرها او اوقعها في غيره اذا لم يتكرر ويقضي ولو عين المكان تعين مع المزية ومع عدمها ينعقد المطلق لا المقيد او مطلق فان قال صلوة وجب ركعتان وقيل ركعة وهو اقوى وان عين عددا اتى به ويسلم في كل ركعتين ولو قال ثلاثا او خمسا تخير في التسليم عقيب الركعات ثم في جعلها ثلاثية وثنائية او رباعية ومنفردة او ثنائيتين ومنفردة ولا تختص مكانا ولا زمانا وتضيق عند ظن الوفاة فيعصي لو اخر حينئذ وتجب الكفارة في ماله ولا معه القضآ خاصة على وليه وهو ولده الذكر الاكبر المكلف عند موته وان كان هناك اكبر منه انثى او ناقص الحكم ويقضي ما تركه من صلوة وصيام اذا كان قد تمكن من فعله ولم يفعله سوآ كان وجوبه اصلا او نذرا او كفارة وان كان نفع النيابة لا ما تحمله بالاستيجار او عن ابيه ونيته اذا كان في وقته اصلي ركعتين ادآ لوجوبهما قربة الى الله او اصلي صلوة الحبوة

اداءً لوجوبها بالنذر قربة الى الله او اصلي صلوة الحبوة اداءً لوجوبها بالنذر قربة الى الله
وبعد خروجه اصلي ركعتين قضاءً لوجوبها بالنذر قربة الى الله ومنها صلوة
الجنازة وتجب على كل مسلم حقيقة او حكماً اذا بلغ ست سنين وتستحب لو نقص اذا انفصل
حياً ونيتها اذا كانت واجبة من الامام والمنفرد اصلي على هذا الميت لوجوبها قربة
الى الله ومن المأموم اصلي على هذا الميت مأموماً لوجوبها قربة الى الله ولا يتحمل الامام
هنا شيئاً عن المأموم وفائدة القدوة فضيلة الجماعة وعدم اشتراط المحاذاة والقرب
ولا تقبل التحمل ولا القضاء نعم لو لم يصل على الميت صلى على قبره ما لم يمض له يوم وليلة
واذا كانت مستحبة اصلي على هذا الميت لندبها قربة الى الله وتصح من مشغول الذمة بالفرائض
والامام هنا الولي اذا جمع الشرايط والاقدم الجامع ولو كان انثى او خنثى استناب
ان كان في المأمومين ذكر او خنثى ولو كان الذكر ناقص الحكم وهي كاملة فهي اولى اما لو
لم يكن في طبقته مكلف فالاقرب ان الولاية لمن يتصرف فيها الولي ومع فقده يصلون فرادى
ولو تقدم المأمومون جاز ولو اجتمع جنائز وتشاح اولياؤهم فالاولى تقديم اقدمهم
في المكتوبة مع احتمال تقديم من سبق ميته فتزول الخصوصية مع التوافي واما المندوبة
فاعداد ما ذكرناه واقلها ركعتان بالحمد ولا تتقيد بوقت نعم تكره عند طلوع الشمس
وغروبها وقيامها الى ان تزول في غير الجمعة وبعد الصبح والعصر اذا لم يكن لها سبب
وذات السبب افضل من المطلقة فقد تستحب للمكان كزوايا الكعبة ووسط
مسجد الخيف والمسجد مطلقاً تحيةً له او للفعل فاما لمصلحة عامة كالاستسقاء

او خاصه

او خاصة كالحاجة او لتقرب مطلوب كالشكر او تكرمة له كالزيارة او لتكميله
كالاحرام او للزمان كعمل الاسبوع ورمضان والغدير ورواتب اليومية وكلها
كركعتي الغفيلة وشبهها وما بين ظهري الجمعة وحدوث حادث ككسوف ونزول الغيث
او لكونها صلوة اشخاص معينين كصلوة علي وفاطمة وجعفر عليهم السلم فالمكان
فيه ولا يتعبد به في غيره وما للفعل قبله عند ابتداء الشروع فيه خلا الزيارة فانها
بعدها وكذا الشكر وما للزمان بعد دخوله ولا يتعبد به في غيره عدا اليومية فتقضى
بعده ويقدم عليه لخائف الفوت بالنوم والبرد ونية اليومية اصلي ركعتين
من نوافل الزوال او الظهر اداءً لندبها قربة الى الله وكذا العصر والمغرب ونية
الوتيرة اصلي ركعتي الوتيرة اداءً لندبها قربة الى الله ونية صلوة الليل اصلي
ركعتين من صلوة الليل اداءً لندبها قربة الى الله ونية الشفع اصلي ركعتي الشفع
اداءً لندبها قربة الى الله والوتر اصلي ركعة الوتر اداءً لندبها قربة الى الله ونافلة
الغداة اصلي ركعتي الفجر اداءً لندبها قربة الى الله ولو حذف الاداء في هذه
المواضع لم يضر نعم لا بد في القضاء من ذكر القضاء ونية المقدم اعجل
ركعتين من صلوة الليل لندبها قربة الى الله او اعجل ركعتي الشفع او ركعة الوتر
لندبها قربة الى الله ولا تعجل ركعتا الفجر قبل الانتصاف وبعده قبل وقتها لا توصف
بتعجيل بل هي اداء ولهذا سميت الدساسيتين ونية نافلة رمضان اصلي
ركعتين من نافلة رمضان لندبها قربة الى الله ولو فاته قيام ليلة فعل في غدها او

المستقبله ونيــه العذر اصلي صلوة العذر لندبها قربة الى الله ولا يشترط التعرض
للمكان في المكانية بل يكفي اذا كان في الكعبة او مسجد الخيف اصلي ركعتين لندبها قربة الى الله
وفي التحية اصلي ركعتين تحية المسجد لندبها قربة الى الله او اصلي تحية المسجد لندبها قربة
الى الله ويأتي بركعتين وفي عمل الاسبوع اصلي ركعتين من صلوة ليلة الجمعة او السبت
مثلا لندبها قربة الى الله وفي اول الشهر اصلي ركعتين لندبها قربة الى الله وكذا اما
يفعل جوف الليل وبين العشائين والظهرين وفي ذوات الفعل اصلي صلوة الاستسقاء
او الاستخارة او الحاجة او الشكر لندبها قربة الى الله ونيــه صلوة علي عليه السلم اصلي
ركعتين من صلوة علي عليه السلم لندبها قربة الى الله وكذا اخواتها ويتخير في نوافل
الجمعة وهي عشرون ركعة بعشر تسليمات بزيادة اربع على الراتبة بين اصلي ركعتين
من نوافل يوم الجمعة لندبها قربة الى الله في الجميع ويتخير ايقاعها اي جزء شاء منه
ولاء والافضل التفريق والختم بركعتي الزوال وبين اصلي ركعتين من نافلة
الظهر لندبها قربة الى الله ويصلي ثمانيا ثم يصلي نافلة العصر ويسقط قيد الاداء
والقضاء هنا مطلقا ويصلي الاربع الباقية بنية الجمعة ولو فات قضى منها نوافل
الظهرين وسقط ما يختص اليوم ولو صلى بعضا وفات الباقي فان كان قد نواه عن
الظهرين صح وسقط ما يختص اليوم وان نوى الجمعة قضى ما يختص الظهرين ولو كان
قد صلى اربعا حصل بالجميع اداء وقضاء وفي السفر يسقط ما يختص الظهرين
ويصلي الاربع الباقية ولو صلى بعضا ثم سافر قبل الزوال انعكست السابقة

فان

الكفاية على وجه التقية ونيتــه اخرج هذا القدر من الخمس لوجوبه قربة الى
الله وفي الممتزج كذلك او اخرج هذا القدر لتحليل مالي لوجوبه قربة الى الله
ولا يكفي عن الخمس الاصلي ولو كان وكيلا قال اخرج هذا القدر من الخمس الواجب
على فلان نيابة عنه قربة الى الله ويقاص الهاشمي بما في ذمته فيقول احتسب
بما لي في ذمة فلان من الخمس لوجوبه قربة الى الله ولو كان نائبا قال احتسب ما لفلان
في ذمة فلان من الخمس الواجب عليه نيابة عنه قربة الى الله ولو كان المخرج من حصة
الامام عليه السلم قال اخرج هذا القدر من الخمس من حصة الامام لوجوبه قربة
الى الله ولو كان نائبا قال اخرج هذا القدر من حصة الامام الواجبة على فلان
نيابة عنه قربة الى الله ويجوز الاقتصار على لفظ الخمس **الباب الخامس** في الصوم
وهو واجب وندب فالواجب ستة **اولـ** شهر رمضان ويعلم دخوله برؤية هلاله
وان انفرد او رُدَّ او شياعها او قيام البينة بها فان شهد العدلان بالاولية
٢ استفصلها فان اسندا الى الرؤية قبل مع اتحاد الليلة وان اختلف زمانها لا
مع تعددها على الاقوى او مضي ثلاثين من شعبان ومحله النهار دون الليل
واوله طلوع الفجر الصادق الذي يحب معه الصبح واخره ذهاب الحمرة المشرقية
وتجاوزها قمة الراس للمستقبل والنيــة في كل يوم من ايامه ووقتها عامة
الليل ولو من اوله بشرط الاستمرار عليها ومعه لا يجب تجديدها بعد الاكل و
الوقاع ولا بعد الانتباه ولو فاتت سهوا تداركها الى الزوال ولو زالت قضى

معها وصورتها اصوم غداً من رمضان لوجوبه قربة الى الله ولو اغفل التعيين جاز
وللحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن وان كانت اجيرة عنيه اذا لم يقم مقامها
غيرها وذي العطاش الراجي زواله الافطار فيه مع الفدية لكل يوم مد والقضا
مع زوال العذر ونيته اتصدق بهذا المد جبرا لرمضان لوجوبه قربة الى الله
وللشيخ والشيخة وذي العطاش اللازم الافطار مع الفدية بلا قضاء ونيتها
اتصدق بهذا المد بدلا او فدية او عوضا عن يوم من رمضان او بهذه الامداد
بدلا عن رمضان لوجوبه قربة الى الله **الثاني** قضاؤه ونيته اصوم غداً اقضا
عن رمضان لوجوبه قربة الى الله ووقتها الليل ويجددها الناسي الى الزوال ان
لم يصبح بنية الفطر قيل وكذا الواصبح وفيه نظر ولو استيقظ بعد الفجر جنبا
او فعل في اثنائه ما يوجب الكفارة في المعين او القضا كالافطار للظلم وتعمد القيء
بطل دون ما لا يوجب شيئا كالاكل والجماع مع السهو وكذا الاحتلام في اثنا النهار
مطلقا وسببه فواته بغير الصبي والمجنون والاغما والكفر الاصلي لا الردة وان كانت
عن فطرة ووقته ما بين الرمضانين مع زوال العذر فيه ومع الاستمرار يسقط
الماضي ويعوض كل يوم بمد وجوبا ولو لحقه الثاني صام الحاضر وقضى الاول وبخاصة
ان لم يكن تهاون والا كفر مع كل يوم بمد ونيته اخرج هذا المد او هذه
الامداد كفارة عن تاخير قضا رمضان لوجوبه قربة الى الله ولو افطر قبل الزوال
فلا شيء مع عدم تعيينه ومعه مثل ان كان لضيق الوقت وكفارة كبرى ان

كان للنذر ومتوسط ان كان لليمين وبعده اطعام عشرة مساكين فان عجز
صام ثلثة ايام متتابعة وتجتمع الكفارات لو اجتمعت اسبابها ونية الاطعام
اتصدق بهذا المد او اخرج هذا المد او القدر عن كفارة قضا رمضان لوجوبه قربة
الى الله ونية الصيام اصوم غداً عن كفارة قضا رمضان لوجوبه قربة الى الله
ولا يقضي من الصوم الا رمضان والمعين والاعتكاف على وجه وليس المندوب الا ثلثة
الشهر **الثالث** الكفارات وهي ضروب **الاول** كفارة رمضان وهي عتق رقبة او صيام
شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا ونية العتق انت حر عن كفارة رمضان
لوجوبها قربة الى الله ونية الصيام لكل يوم اصوم غدا عن كفارة رمضان لوجوبه قربة
الى الله ونية الاطعام اطعم هؤلاء المساكين او هذا المسكين او اخرج هذا القدر عن
كفارة رمضان لوجوبه قربة الى الله ويتخير بين اطعام العدد قدر شبعهم ما كان قوتا
غالبا كالحنطة والشعير والارز والدخن والتمر وبين التسليم لكل واحد مد ولا يجزئ
اطعام الصغار منفردين بل يحتسب الاثنان بواحد ويجوز منضمين ولا يدفع الى الطفل
بل الى وليه فان فقد فالى من يعتني بحاله ولا يعتبر اذنه في الاطعام ولا يجوز التكرار من
الواحد اختيارا ويجوز مع الضرورة يوما فيوما ومصرفها الفقرا والمساكين وابن
السبيل ونيته للمدفوع الى الولي اخرج هذا القدر من الكفارة الى هذا الرجل
مثلا ليقبضها عن فلان لوجوبها قربة الى الله وكذا الحكم في الزكوة والخمس **الثاني**
كفارة اليمين عتق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم فان عجز صام ثلثة

متتابعا بعده ونيته الكسوة اخرج هذا الثوب عن كفارة اليمين لوجوبها قربة الى
الله ويجزئ ما يصح فيه الصلوة منفردا كالسراويل والازار وان كان غسيلا
او فروا اذا كان المعطى رجلا ولو كان امراة قيل يعتبر ما يصح فيه صلاتها الثالث
كفارة الاعتكاف والنذر والعهد الرابع كفارة قتل الخطا والظهار كرمضان الا
انها مرتبة اجماعا الخامس كفارة الحج على اختلاف ضروبه وقد ذكرنا ما يغني عن تكرار
نية كل واحد والضابط ان الواجب في كل كفارة ثلثة قصد التكفير والقربة وتعيين
السبب لا شخص الكفارة فيقول اخرج هذا القدر عن كفارة الظهار او النذر
او القتل لا قتل زيد او عمرو او النذر الفلاني القسم الرابع النذر فان اطلقه
بر بيوم واحد في اي وقت اتفق غير عيد ولا تشريق لناسك او سفر وان وصفه
بعدد وجب كذلك وان خصه بوقت تشخص فان لم يتكرر واخل به فيه كفر ولو
قيده بتتابع تقيد ولو اخل به فان لم يتعين زمانه بنى مع العذر ولا معه يستانف
الا في الشهرين والشهر بعد تجاوز النصف ولا يجب عما بقي وكذا الكفارة وان تعين
كفر عن كل يوم وقضاه متتابعا ولو كان شهرا او شهرين وافطرها تابع في القضا
تعين الزمان
ولو اخل به استانف ان كان قبل تجاوز النصف وبنى بعده ولا كفارة في الحالين
ولو عين الوقت خاصة وجب تعيين فيكفر لو خالف لكل يوم ويتابع في
الادا دون القضا ولو وصفه بهيئة كالاعتكاف وجب ولو اخل به مع تعيين
زمانه كفر ولا معه كذلك ان كان بالجماع او في الثالث والا قضى خاصة وحكم

غير رمضان

العهد

العهد واليمين كالنذر ونيته اصوم غدا من النذر او من وجب لوجوبه
بالنذر قربة الى الله ونيته قضاء اصوم غدا قضاء عن النذر او عن يوم من
من يجب لوجوبه بالنذر قربة الى الله والمعين منه كرمضان في كل الاحكام الا
في النية فيعينه والمطلق كقضائه الا في الوقت فلا ينحصر في زمان ولا تجب
الكفارة بافساده مطلقا واذا كان عن الغير قال اصوم غدا قضاء عن النذر
الواجب على فلان نيابة عنه قربة الى الله الخامس دم المتعة وقد ذكرنا احكامه
في الكفارة السادس ثالث الاعتكاف واما الندب فجميع السنة الا العيدين
والتشريق للناسك والسفر الا ان يشرط في النذر ويتاكد من كل شهر اول خميس
خميس منه واول اربعا في العشر الثاني واخر خميس في الاخير ويقضي لو تركت
لمشقة وغيرها او يتصدق عنها لكل يوم بمد او درهم ونيتها اصوم غدا اداء
لندبه قربة الى الله ولو اهل الادا لم يضر ولابد من التعيين في القضا فيقول
اصوم غدا قضاء عن اول خميس او اوسط اربعا شهر كذا لندبه قربة الى الله ونيته
الفدية اتصدق بهذا المد او الدرهم بدلا او فدية عن اول خميس من شهر كذا
لندبها قربة الى الله ويوم الغدير والمبعث والمولد ولا يلزم التعيين في شيء من
ذلك بل يكفي اصوم غدا لندبه قربة الى الله ووقتها الليل ممتدا الى الزوال وان
اصبح بنية الفطر وقيل الى الغروب الباب السادس في الاعتكاف وهو
في اصل الشرع مندوب فاذا مضى يومان وجب الثالث ونيته اذا كان

مندوبًا اصوم غدًا معتكفًا او اعتكف غدًا صائمًا لندبه قربة الى الله
فيجزيه فيه نية واحدة مع اتحادهما سببًا ومع اختلافه ينوي كلا على حدته
ويجب بالنذر فان اطلقه او قيده باقل من ثلثة وجبت ما لم ينص على عدمها
فيبطل ووقته العمر ويتضيق عند ظن الموت فيكفي مع اخلاله حسبه لخلف
النذر ويحتمل التعدد بحسب الايام ولو قيده بعدد وجب فان عرى عن
التتابع والزمان وجب ثلثة ثلثة فيبني عليها لو افسده ويستانف لا قل منها
ولا كفارة الا في الثالث او بالجماع ولو كان اربعة واتى به جملة كفى ولو كان خمسة
فاشكال وكذا السابقة في السبعة والثمانية وما زاد ولو وصفه بالتتابع وجب
ولو افسده كفر ان كان في الثالث او بالجماع واستانف متتابعًا ولو عينه مع
ذلك بزمان تعين ويكفر لو افسده مطلقًا مع ما تقدم على اشكال في الاستيناف
ولو عرى معين الزمان عن التتابع كفى لكل يوم بنفسه ولا يجب تتابع قضائه ولو
اخل بالاعتكاف من رأس وجبت كفارة واحدة لخلف النذر بخلاف الصوم
المعين ولا يشترط اصالة الصوم فيجزي في رمضان وقضاءه والكفارة
والنذر مطلقًا ومعينًا واجبًا كان الاعتكاف ومندوبًا مطلقًا او معينًا
على اشكال ونيته مع اختلاف سببه اصوم غدًا من رمضان مثلًا
لوجوبه قربة الى الله ثم يقول اعتكف غدًا لوجوبه بالنذر او ندبه قربة الى
الله وينوي الوجوب في الثالث وكذا السادس والتاسع وكل ثالث ويكفي

في الاعتكاف نية واحدة فلو قال في ابتدائه اعتكف عشرة ايام او غدًا وما بعده
الى نهاية الشهر او هذا العشر كفى عن تجديدها كل يوم ولو كان مندوبًا
وقال في ابتدائه اعتكف لندبه قربة الى الله كفى عن الاول والثاني والثالث ان
لم توجبه والا نوى له الوجوب ولو كان عليه ثلثة واجبة فقال اعتكف لوجوبه
قربة الى الله كفى عن الثلث ولو كان عليه اربعة ايام جاز ان ينويها جملة ويذكر
عددها بخلاف الثلثة فان الاطلاق ينصرف اليها ولا بد في الصوم لكل
يوم من نية ونيته قضاء اعتكف غدًا قضاء لوجوبه قربة الى الله ان
وجب بالاول وان وجب بالنذر قال اعتكف غدًا قضاء لوجوبه بالنذر
قربة الى الله ثم ياتي بنية الصوم الا ان يتحد سببًا فيكفي الواحدة كما تقدم
وله ان يجمل الاعتكاف في واحدة ثم يفصل للصوم وان كان عن الغير قال
اعتكف غدًا قضاء عن فلان لوجوبه قربة الى الله عليه مطلقًا او بالنذر نيابة عنه
قربة الى الله ثم ياتي بنية الصوم فيقول اصوم غدًا قضاء عن فلان لوجوبه عليه
مطلقًا او بالنذر نيابة عنه قربة الى الله **الباب السابع** في الحج وهو واجب وندب
فالواجب بالاصل في العمر مرة هو حجة الاسلام الجامع الشرائط وبالنذر وشبهه
والاستيجار والافساد ويتكرر بحسب تكرر سببه والندب لفاقدها
ويجب بالشروع وهو ثلثة انواع تمتع وقران وافراد فالتمتع فرض من نأى
عن مكة باثني عشر ميلًا ويقدم عمرته امام حجه مرتبطة به والقران والافراد

فرض من دنا عن ذلك ويوخر ان العمرة عنه وليس بينها ارتباط ويمتاز القارن
بسياق الهدى معقداً به فالبحث هنا يقع في مقامين الاول في عمرة
التمتع وافعالها خمسة ا الاحرام من الميقات او دويرة اهله ان كانت اقرب
الى مكة وصفته ان ينزع ثيابه المخيط وتستحب التنية فيه فيقول انزع
المخيط لوجوبه قربة الى الله ثم يلبس ثوبى الاحرام باتزر باحدهما ويتوشح
بالاخر ثم يحرم فيقول احرم بالعمرة المتمتع بها الى الحج عمرة الاسلام والبى
التلبيات الاربع لاعقد بها الاحرام المذكور لوجوب ذلك كله قربة الى الله لبيك
اللهم لبيك ان الحمد والنعمة والملك لك لا شريك لك لبيك ولو كان نايباً قال
احرم بالعمرة المتمتع بها الى الحج عمرة الاسلام الواجبة على فلان والبى التلبيات الاربع
لاعقد بها الاحرام المذكور لوجوب ذلك كله نيابة عنه قربة الى الله ب الطواف
ثم بعد دخول مكة لطواف العمرة فيقول اطوف بالبيت سبعة اشواط طواف العمرة المتمتع
بها الى الحج عمرة الاسلام لوجوبه قربة الى الله ولو كان نايباً قال اطوف بالبيت سبعة
اشواط طواف العمرة المتمتع بها الى الحج الواجب على فلان في عمرة الاسلام نيابة عنه
قربة الى الله ولو قال اطوف طواف العمرة المتمتع بها الى الحج الى اخرها اجزأ لمنية
اجزاؤه ويجب مقارنتها لاول جزء من بدنه باول الحجر بحيث يمر عليه
كله بجميع بدنه ويكفى في هذه المحاذاة غالب الظن ج صلاة الركعتين فى
مقام ابرهيم عليه السلم ونيتها اصلى ركعتى طواف العمرة المتمتع بها الى الحج

الاسلام اداء لوجوبها قربة الى الله ولو كان نايباً قال اصلى ركعتى طواف العمرة
المتمتع بها الى الحج عمرة الاسلام الواجب على فلان نيابة عنه قربة الى الله د السعى
بين الصفا والمروة ونيته اسعى سعى العمرة المتمتع بها الى الحج عمرة الاسلام لوجوبه
قربة الى الله ولو كان نايباً قال اسعى سعى عمرة التمتع الواجب على فلان في حجة
الاسلام نيابة عنه قربة الى الله و التقصير ونيته اقصر للاحلال من عمرة المتمتع
بها الى الحج الاسلام لوجوبه قربة الى الله ولو كان نايباً قال اقصر للاحلال من احرام
عمرة التمتع عمرة الاسلام الواجب على فلان نيابة عنه قربة الى الله ويحل به من كل
شيء احرم منه المقام الثاني في الحج وافعاله اثنا عشر ا الاحرام من مكة وافضلها
المسجد وافضله المقام ولو كان مفرداً كان ميقاته ما يمر عليه منها او دويرة
اهله ان كانت اقرب الى عرفات ونيته احرم بحج التمتع حج الاسلام والبى
التلبيات الاربع لاعقد بها الاحرام المذكور لوجوبه قربة الى الله لبيك اللهم
لبيك الى اخره ولو كان نايباً قال احرم بحج التمتع حج الاسلام الواجب على فلان والبى
التلبيات الاربع لاعقد بها الاحرام المذكور لوجوب ذلك كله نيابة عنه قربة الى الله
ب الوقوف بعرفات ونيته اقف بعرفة لحج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة
الى الله ولو كان نايباً قال اقف بعرفة وقوف حج التمتع حج الاسلام الواجب على
فلان نيابة عنه لوجوبه قربة الى الله ج الوقوف بالمشعر ونيته اقف بالمشعر
لحج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله ولو كان نايباً قال اقف بالمشعر لحج التمتع

الواجب على فلان في حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله د رمي جمرة العقبة يوم النحر
بسبع حصيات ونيته ارمي جمرة العقبة الرمي الواجب علي في حج التمتع حج الاسلام
لوجوبه قربة الى الله ولو كان نائبا قال ارمي جمرة العقبة الرمي الواجب على فلان في
حج التمتع حج الاسلام نيابة عنه لوجوبه قربة الى الله ه الذبح بها ونيته اذبح الهدي
الواجب علي في حج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله ولو كان نائبا قال اذبح
هذا الهدي عن الواجب على فلان في حج التمتع حج الاسلام نيابة عنه قربة الى الله ثم ياكل
منه شيئا وان قل ونيته اكل من الهدي الواجب علي في حج التمتع حج الاسلام لوجوبه
قربة الى الله او اكل من الهدي الواجب على فلان في حج التمتع حج الاسلام نيابة عنه قربة الى
الله ويتصدق بثلثه فما زاد ونيته اتصدق بثلث الهدي الواجب علي
في حج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله او اتصدق بثلث الهدي الواجب على فلان
في حج التمتع حج الاسلام نيابة عنه قربة الى الله ويهدي ثلثه فما زاد ونيته اهدي
الهدي الواجب علي في حج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله او اهدي ثلث الهدي
الواجب على فلان في حج التمتع حج الاسلام نيابة عنه قربة الى الله ويجوز ان يستنيب
في الذبح فيقول النائب اذبح هذا الهدي عن الواجب على فلان في حج التمتع حج الاسلام
لوجوبه قربة الى الله ولو كان صاحبه حاضرا نوى ايضا وكذا لو كان الاصيل نائبا
ولو قال اذبح هذا الهدي عن الواجب على فلان في حج التمتع حج الاسلام الواجب عليه
نيابة عن فلان قربة الى الله جاز وينوي الاصيل ايضا مع حضوره و الحلق او

التقصير

التقصير بها ونيته احلق راسي حلق حج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة
الى الله ولو كان نائبا قال احلق راسي حلق حج التمتع الواجب على فلان في حجة
الاسلام نيابة عنه لوجوبه قربة الى الله ويجب قضاء هذه المناسك بها يومه
ويأثم بالتاخير عنه ويجزي طول ذي الحجة وكذا لو خالف الترتيب ز طواف الحج
ويجب ان يوقعه ليومه او غده ويأثم لو اخره عن ذلك ويجزي اذا وقع في ذي
الحجة وكذا السعي وطواف النساء ونيته اطوف طواف حج التمتع حج الاسلام
لوجوبه قربة الى الله او اطوف طواف حج التمتع حج الاسلام الواجب على فلان نيابة
عنه قربة الى الله ح صلوة ركعتيه في المقام ونيتها اصلي ركعتي طواف حج
التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله او اصلي ركعتي طواف حج التمتع الواجب على
فلان في حج الاسلام نيابة عنه قربة الى الله ط السعي ونيته اسعى سعي حج التمتع
حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله او اسعى سعي حج التمتع الواجب على فلان في حج الاسلام
لوجوبه قربة الى الله ي طواف النساء ونيته اطوف طواف النساء الواجب علي
في حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله او اطوف طواف النساء الواجب على فلان في حج التمتع
حج الاسلام نيابة عنه قربة الى الله يا صلوة ركعتيه في المقام اصلي ركعتي طواف
النساء الواجب علي في حج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله او اصلي ركعتي طواف
النساء الواجب على فلان في حج التمتع حج الاسلام نيابة عنه قربة الى الله يب المضي الى
منى للمبيت ليالي التشريق بها ورمي الجمار في ايامها وهي ليلة الحادي عشر والثاني

عشر والثالث عشر ولمن يتق الصيد والنساء مطلقا النفر في الثاني عشر فيدفن
حصاها الثالث ندبا ويستحب النيه في المبيت فيقول ابيت الليلة بمنى المبيت
الواجب علي في حج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله وحد حضوره بها حتى
يجاوز نصف الليل فيجب عليه شاة لو بات بغيرها الا ان يكون بمكة مشتغلا بالعبادة
الى نصف الليل وكذا لو خرج من منى بعد الغروب قاصدا للعبادة بمكة ويرمي كل يوم
من ايام الجمار الثلث مرتبا مبتدئا بالاولى ثم الوسطى ثم جمرة العقبة والنيه
ارمي هذه الجمرة الرمي الواجب علي في حج التمتع حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله ولو فاته
رمي يوم قضاه من الغد مقدما له فيقول اقضي رمي هذه الجمرة لوجوبه قربة
الى الله ولو نكس الترتيب اعاد على ما يحصل معه وهو يحصل باربع حصيات لا
بدونها مع النسيان او الجهل لا العمد وهنا مسائل الاولى ان يرمي على كل جمرة من
الثلث ثلاثا فيتم الاولى ويستانف الاخيرتين وهو مختار القواعد والتحرير وفي
المبسوط يعيد على الثلاث وهو المروي الثانية ان يرمي كل واحدة من الجميع اربعا فيتم
على الجميع مرتبا الثالثة ان يرمي الاولى ثلاثا وكلا من الباقيتين اربعا فيعيد على الجميع
في المبسوط ويتم الاولى ويعيد على الباقيتين في الكتابين الرابعة ان يرمي الاولى اربعا
والثانية ثلاثا والثالثة اربعا فيتم الاولى ويعيد الثانية والثالثة على اختيار المبسوط
والثالثة خاصة على اختيار الكتابين وقال ابن ادريس يبني على الثلاث الخامسة
ان يرمي الثالثة ناقصة فيكملها مطلقا ويستانف عند ابني بابويه السادسة ان يرمي

كلا من الاولى والثانية اربعا والثالثة ثلاثا فيتم الاوليين قطعا والثالثة على الاصح
فروع ا لو نسي اربع حصيات من جمرة جهل عينها اعاد على الثلاث مرتبا مع
احتمال اتمام الاولى واستيناف ما بعدها ب لو نسي ثلاثا من جمرة جهل عينها
رمى كل واحدة ثلاثا ولا ترتيب ج لو نسي اكثر من حصاة ولا يعلم انها من جمرة
او اكثر فان كان دون الاربع رمى العدد على كل جمرة مع الترتيب وان كان اربعا
فصاعدا احتمل رميه على الاولى واستيناف ما بعدها واستيناف الجميع
مرتبا ونية القارن والمفرد احرم بحج القران او الافراد حج الاسلام
لوجوبه قربة الى الله وكذا النية في باقي نيات افعاله افعال المتمتع الا
الهدي فلا يجب عليه نعم يجب ذبح المسوق خاصة او نحره يوم النحر بمنى ان كان
في احرام الحج وبمكة ان كان في احرام العمرة ونيته اذبح او انحر هذا الهدي
لوجوبه علي بالسياق في احرام حج الافراد حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله
والمعتمر اذبح هذا الهدي لوجوبه علي بالسياق في احرام عمرة الافراد عمرة
الاسلام قربة الى الله ونية المفرد احرم بعمرة الافراد عمرة الاسلام لوجوبه
قربة الى الله وكذا باقي افعالها وشرائط وجوبها شرائط الحج وقد يوجبها
الفوات للتحلل بها فيعدل اليها بنيته فيقول اعدل من الحج الى العمرة
المفردة للتحلل بها لوجوبها قربة الى الله ثم ينوي بها في افعالها كذلك فيقول
في الطواف اطوف طواف العمرة المفردة عمرة التحلل لوجوبه قربة الى الله وكذا

باقي الافعال وقد يتصور العدول من عمرة التمتع الى الحج الافراد لضيق الوقت عن فعلها
فيقول اعدل من عمرة التمتع الى حج الافراد حج الاسلام لوجوبه قربة الى الله وينوي بباقي افعاله
حج الافراد حج الاسلام والنيابة في النائب معلوم مما تقدم ونيته الحج المندوب احرم بحج
الافراد او العمرة المفردة والبى التلبيات الاربع لاعقد بها الاحرام المذكور لندبه كل ذلك
كله قربة الى الله لبيك اللهم لبيك الى اخره ثم ينوي الوجوب بباقي الافعال فيقول اطوف
للعمرة المفردة لوجوبه قربة الى الله ونيته المتعة احرم بعمرة التمتع والبى التلبيات
الاربع لاعقد بها الاحرام لندبها قربة الى الله وينوي الوجوب بالباقي فاذا قصر منها
وجب عليه الاحرام بالحج فيقول احرم بحج التمتع لوجوبه قربة الى الله وقد سبق في كتابنا
هذا ما يعلم منه نية حج النذر والعهد واليمين تتمة يستحب العود الى مكة لوداع
البيت ودخوله والصلوة في زواياه والتطوع سبعة وستين طوافاً ولو لم يتمكن
جعل العدة اشواطاً فيكون احداً وخمسين والاخير عشرة ونيته اطوف
بالبيت سبعة اشواط او عشرة اشواط لندبه قربة الى الله ونيته صلاتها اصلي ركعتي
الطواف لندبها قربة الى الله ويجوز افراد المندوب عن ركعتيه ويصح من
مشغول الذمة بالقضاء ويحتمل المنع والصدقة بتمر يشترى بدرهم ونيته
اتصدق بهذا التمر احتياطاً قربة الى الله خاتمة يستحب ورود طيبة لزيارة النبي
صلى الله عليه وآله ويجبر الامام الحاج على ذلك لو تركوه فان كانت اول زيارة له عليه
السلام نوى بها الوجوب احتياطاً فيقول ازور النبي عليه السلام لوجوبها

قربة الى الله ثم يصلي ركعتي الزيارة وقد تقدمت وينوي الاستحباب فيما بعدها
فيقول ازور النبي عليه السلام لندبها قربة الى الله ويجزيه ان يقول السلام عليك يا
رسول الله ورحمة الله وبركاته وزيارة فاطمة عليها السلام بالروضة وبيتها
وبالبقيع وينوي بالاولى الوجوب وبما بعدها الندب وكذا الائمة عليهم السلام
فيقول ازور فاطمة عليها السلام لوجوبها او ندبها قربة الى الله ويجزيه السلام
عليك يا بنت رسول الله ورحمة الله وبركاته ثم يصلي الركعتين وزيارة الائمة
عليهم السلام بالبقيع ونيتها ازور الائمة عليهم السلام لوجوبها او ندبها قربة الى الله
ويجزيه ان يقول السلام عليكم يا ساداتي وموالي ورحمة الله وبركاته ثم
يصلي ثماني ركعات لكل امام ركعتين او يفرد كل امام على حدته وكذا السياقة
في زيارة باقي الائمة عليهم السلام وينوي بالركعتين الاستحباب مطلقاً ويدعو
بعدها بما تقدم ويستحب القصد الى زيارة علي عليه السلام استحباباً موكداً
في يوم الغدير ومبعث النبي ومولده وزيارة الحسين عليه السلام في اول يوم من رجب
ونصفه وليلة نصف شعبان ويوم الفطر وعرفة وعاشورا وعند ارتفاع
النهار من عشرين صفر والمشهور توقيت هذه السبعة للحسين عليه السلام
وروى مضافاً الى ذلك الاضحى وليالي الفطر وعرفة والنحر وثلاث وعشرين
من رمضان وكل شهر وليلة كل جمعة وزيارة الرضا عليه السلام في رجب ولو
عين الميقات في النذر تعين فيكفر مع تحقق المخالفة ويقضي ولو اطلق نذرها

فان نوى الميقاتية وجبت ونيتها ازور عليًا عليه السلم زيارة يوم
الغدير مثلا لندبها او لوجوبها بالنذر قربة الى الله ونية قضائها اقضى
زيارة البنته مثلا لوجوبها بالنذر قربة الى الله ثم يقول السلم عليك يا حجه
الله ورحمة الله وبركاته **الباب الثامن** في الجهاد وهو واجب على المكلف
الذكر الحر السليم من العمى والزمن والمرض ومنع الابوين والفقر الذى لا يجد
معه النفقة والسلاح على الكفاية مع دعا الامام او نايبه عمومًا او خصوصًا
لقتال الحربى والذمى المخل بالشرايط والباغى وللدفع عن النفس مطلقا وندب
اذا اخذ العدو على الضعف وغلب الظن السلامة ومباح عن المال وان قل
وعن المومن وماله كالرفقة مع قطاع الطريق وعن المجروح بالنفس والغير
اذا ظن السلامه وامن الضرر وتركه مع تحقق القتل ويجب بالنذر
واخويه ونيته عند ابتدا الشروع فيه وقت التقا الصفين مستوعبكما
اجاهد في سبيل الله لوجوبه بالنذر مثلا قربة الى الله ويستحب عند الخروج
من المنزل وينوى بها الوجوب ايضا فيقول اتوجه للجهاد في سبيل الله لوجوبه
بالنذر قربة الى الله ويجب اعادتها عند الشروع فيه ولو خرج ولم يحصل
الموافقة فلا قضا مع تعيين الوقت وفواتها بغير سببه ولو لم يعين الوقت وفاتت
بهدنة او صلح على جزية من غير حرب لم يخرج عن العهدة ولو عينه بغزاة او وقت
ولم يخرج فيه مع ظن الفوات وخرج المجاهدون ثم رجعوا من غير موافقة فلا

كان

آرشیو ۲۷۰۴